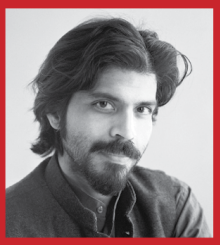
Pankaj Mishra

La edad de la ira

Una historia del presente

Galaxia Gutenberg

Pankaj Mishra
La edad de la ira
Una historia del presente
Galaxia Gutenberg



© Nina Subin

Pankaj Mishra (Jhansi, Uttar Pradesh, India, 1969) es ensayista y novelista. Se graduó en la Universidad de Allahabad y, más adelante, se doctoró en Literatura Inglesa por la Universidad Jawaharlal Nehru de Nueva Delhi. Actualmente colabora en *The New Yorker, The New York Review of Books, The New York Times Book Review y The Guardian*. Una extensa bibliografía de reportajes, ensayos y libros de viajes le han hecho convertirse en uno de los máximos expertos de las nuevas realidades de los países asiáticos. *De las ruinas de los imperios* (Galaxia Gutenberg, 2014) ganó el Premio Crossword for Best Nonfiction en 2013. En 2014, se convirtió en el primer libro de un autor no occidental en ganar el prestigioso premio alemán Leipzig Book Award for European Understanding.

¿Cómo podemos explicar los orígenes de la gran oleada de odios que parecen inevitables en nuestro mundo –desde los francotiradores norteamericanos y el DAESH a Donald Trump, desde un aumento del nacionalismo vindicativo en todo el planeta al racismo y la misoginia en las redes sociales?– En este libro Pankaj Mishra responde a nuestra perplejidad volviendo su mirada al siglo XVIII antes de llevarnos al presente.

Muestra que, a medida que el mundo fue alcanzando la modernidad, los que no lograron disfrutar de la libertad, la estabilidad y la prosperidad que aquella les prometía se convirtieron cada vez más en blanco de los demagogos. Muchos de los que llegaron tarde a este nuevo mundo –o fueron dejados de lado por él– reaccionaron de manera similar: con un odio intenso a supuestos enemigos, intentos de reconstruir una edad de oro perdida y la autoafirmación a través de una violencia cruel y espectacular. Los militantes del siglo XIX surgieron de esas filas de desafectos –jóvenes airados que se convirtieron en nacionalistas culturales en Alemania, revolucionarios mesiánicos en Rusia, chovinistas belicosos en Italia y anarquistas que practicaban el terrorismo en todo el mundo–.

Hoy, como entonces, la amplia adopción de la política de masas y de la tecnología así como la búsqueda de la riqueza y el individualismo han dejado sin rumbo a miles de millones de personas en un mundo desmoralizado, desarraigado de la tradición, pero aún lejos de la modernidad, con los mismos terribles resultados. Si bien urgen las respuestas al desorden del mundo, es imprescindible hacer antes el diagnóstico adecuado. Y nadie como Pankaj Mishra para hacerlo.

PANKAJ MISHRA

La edad de la ira

Una historia del presente

Traducción de
Eva Rodríguez Halffter
y Gabriel Vázquez Rodríguez

Galaxia Gutenberg

Título de la edición original: *Age of Anger. A History of the Present*
Traducción del inglés: Eva Rodríguez Halffter y Gabriel Vázquez Rodríguez

Publicado por:
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 2.º 1.ª
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Edición en formato digital: marzo 2017

© Pankaj Mishra, 2017
© de la traducción: Eva Rodríguez Halffter y Gabriel Vázquez Rodríguez, 2017
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2017
Imagen de portada: © Estudio Pep Carrió, 2017

Conversión a formato digital: Fotoletra, S.A.
ISBN Galaxia Gutenberg: 978-84-16734-73-3

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública
o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización
de sus titulares, aparte las excepciones previstas por la ley. Diríjase a CEDRO
(Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear
fragmentos de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45)

Para mis hermanas Ritu y Poonam, y para sus hijos,
Aniruddh, Siddhartha y Sudhanshu

Prefacio

Empecé a pensar sobre este libro en 2014 después de que el electorado de la India, incluidos mis propios amigos y parientes, llevara al poder a los nacionalistas hindúes, y el Estado islámico se convirtiera en foco de atracción para jóvenes de ambos sexos de las democracias occidentales. Terminé de escribirlo la misma semana de 2016 en que Gran Bretaña votó a favor de salir de la Unión Europea. Fue a imprenta la semana en que Donald Trump fue elegido presidente de Estados Unidos. Cada uno de estos seísmos reveló líneas de fallas que a mi parecer apenas habían sido percibidas a lo largo de los años, y que discurrían tanto por las vidas interiores como por las naciones, las comunidades y las familias. Las páginas que siguen son un intento de recapacitar sobre estas experiencias desconcertantes, y a menudo dolorosas, reexaminando el dividido mundo actual, esta vez desde la perspectiva de los que llegaron a él tardíamente y sintieron, como mucha gente siente ahora, que se habían quedado, o habían sido empujados, a la cola.

1. Prólogo: coyunturas olvidadas

> Por todas partes, la gente espera a un mesías, y el aire está cargado de las promesas de profetas grandes o menores... todos compartimos la misma suerte: llevamos dentro más amor, y sobre todo más anhelo, de lo que la sociedad actual puede colmar. Todos hemos madurado para algo, y no hay nadie que recoja el fruto...
>
> KARL MANNHEIM (1922)

En septiembre de 1919, el más grande poeta italiano de la época, Gabriele D'Annunzio, acompañado de dos mil amotinados italianos, ocupó la ciudad adriática de Fiume. Este escritor y héroe de guerra, uno de los europeos más famosos de su tiempo, deseaba desde hacía tiempo capturar todos los territorios que en su opinión habían formado siempre parte de la «Madre Italia». En 1911 había apoyado con vehemencia la invasión italiana de Libia, una expedición cuya ferocidad contribuyó a radicalizar a muchas personas en todo el mundo islámico. En medio del caos final de la Primera Guerra Mundial, y con la caída del anterior mandatario de esta región, se le presentó a D'Annunzio la ocasión para alcanzar la gloria militar.

Investido como «Duce» del «Estado Libre de Fiume», D'Annunzio creó una política de retórica y gestos extravagantes: política al estilo grandilocuente. Él inventó el que sería después el saludo nazi, y encargó un uniforme negro con la calavera pirata cruzada por huesos, entre otras cosas; hablaba obsesivamente de martirio, sacrificio y muerte. Benito Mussolini y Adolf Hitler, por entonces hombres desconocidos, fueron ávidos estudiosos de los discursos pseudorreligiosos que aquel hombre de cabeza rapada pronunciaba a diario desde su balcón ante sus «legionarios» de camisas negras (antes de retirarse con la pareja sexual de turno).

Voluntarios entusiastas –adolescentes desbordantes de testosterona así como socialistas pedantes– llegaron desde lugares tan distantes como Irlanda, la India y Egipto para unirse al carnaval de erotismo militarista de

Fiume. Para ellos, la vida, huérfana de sus viejas reglas, parecía estar comenzando otra vez: una existencia más pura, más hermosa y más honesta.

Al pasar los meses e intensificarse su apetito sexual y su megalomanía, D'Annunzio empezó a verse como líder de una insurrección internacional de todos los pueblos oprimidos. En la práctica, este hombre de corta estatura y humilde origen provinciano, un advenedizo que pretendía hacerse pasar por aristócrata, fue simplemente un profeta oportunista para los inadaptados de Europa: aquellos que se veían como enteramente prescindibles en una sociedad donde el crecimiento económico enriquecía sólo a una minoría, y la democracia parecía un juego trucado por los poderosos.

Desde la Revolución francesa, jóvenes frustrados habían definido modos totalmente nuevos de hacer política, desde el nacionalismo al terrorismo. En la propia Francia, hacía ya tiempo que muchos se sentían ultrajados por el horrendo contraste entre la gloria de la revolución y la era napoleónica, y las mezquinas componendas que siguieron entre el liberalismo económico y el conservadurismo político. Alexis de Tocqueville había pedido repetidamente una gran aventura: el «dominio y sometimiento» del pueblo argelino y la creación de un imperio francés en el norte de África. Al acabar el siglo, un agresivo demagogo, el general Georges Boulanger, alcanzó gran popularidad entre las masas hastiadas de escándalos morales, reveses económicos y derrotas militares, y estuvo muy cerca de alcanzar el poder.

En la década de 1890, a medida que la primera fase de la globalización económica se aceleraba, los políticos xenófobos exigían proteccionismo en Francia y ponían en su punto de mira a los trabajadores extranjeros –franceses enfurecidos masacraron a docenas de trabajadores inmigrantes italianos en 1893–. En Estados Unidos, los supremacistas blancos ya habían estigmatizado a los trabajadores chinos con leyes y retórica explícitamente racistas; con éstas se pretendía, junto con las políticas segregacionistas contra los afroamericanos, restaurar la dignidad de un número creciente de «esclavos salariales» blancos. En Austria-Hungría, los demagogos, que convirtieron a los judíos en chivos expiatorios por el sufrimiento masivo infligido por las fuerzas anónimas del capitalismo global, pretendían que se copiara la legislación contra los inmigrantes introducida en Estados Unidos. La lucha occidental por Asia y África a finales del siglo XIX reveló que la terapia política ofrecida por Cecil Rhodes –«si no queréis la guerra civil

tenéis que convertiros en imperialistas»– se había vuelto cada vez más seductora, sobre todo en Alemania, que, a pesar de su exitosa industrialización y riqueza, había provocado la furia de muchos agitadores y protoimperialistas. En los albores del siglo XX, mientras el mundo experimentaba las primeras grandes crisis del capitalismo global y la mayor migración internacional de la historia, los anarquistas y los nihilistas, que buscaban liberar la voluntad individual de viejos y nuevos grilletes, desataron su violencia terrorista. Asesinaron a numerosos jefes de Estado, incluyendo a un presidente estadounidense (William McKinley), además de a innumerables civiles en espacios públicos abarrotados.

D'Annunzio fue sólo uno de los muchos manipuladores en una cultura política forjada por la transición de Occidente al capitalismo industrial y la política de masas, lo que el poeta indio Rabindranath Tagore, que viajaba por los Estados Unidos en 1916, llamó «una atmósfera densa y venenosa de sospecha, codicia y pánico mundiales». En Italia, la invasiva burocracia del nuevo Estado y su descarada condescendencia con la minoría rica hizo a los jóvenes, en particular, más vulnerables a fantasías de violencia revanchista. Como proclamó *El manifiesto futurista*, redactado en 1909 por el poeta Filippo Marinetti, admirador de D'Annunzio:

> Queremos glorificar la guerra –única higiene del mundo–, el militarismo, el patriotismo, el ademán destructor de los anarquistas, las bellas ideas por las cuales se muere y el desprecio a la mujer. Queremos destruir los museos, las bibliotecas, las academias de todo tipo.

A lo largo de quince meses, D'Annunzio se dedicó a agitar desde Fiume con su experimento en «bellas ideas», desafiando con desprecio a todas las potencias militares del mundo. Su acto de ocupación acabó sin alharacas tras el bombardeo de Fiume por la Marina italiana en diciembre de 1920, que forzó a D'Annunzio a evacuar la ciudad. Pero todo un movimiento de masas –el fascismo de Mussolini– continuó donde él lo había dejado. El poeta imperialista murió en 1938, tres años después de que Italia invadiera Etiopía, un ataque feroz que, como era de esperar, él aplaudió. Hoy en día, a medida que los radicales alienados de todo el mundo se unen en masa a movimientos violentos, misóginos y sexualmente transgresores, y las culturas políticas de otros lugares sufren el ataque de demagogos, la secesión de D'Annunzio –tanto moral, intelectual y estética como militar– de una sociedad claramente irredimible parece un momento decisivo en la

historia de nuestro presente: una de las muchas coyunturas esclarecedoras que hemos olvidado

En años recientes ha estallado una violencia salvaje en una amplia franja de territorio: guerras en Ucrania y Oriente Medio, bombas suicidas en Bélgica, Xianjiang, Nigeria y Turquía, insurgencias desde Yemen a Tailandia, masacres en París, Túnez, Florida, Dacca y Niza. Las guerras convencionales entre Estados empequeñecen ante las guerras entre terroristas y contraterroristas, insurgentes y contrainsurgentes; y hay además guerras económicas, financieras y cibernéticas, guerras por y a través de la información, guerras por el control del comercio de drogas y la emigración, y guerras entre milicias urbanas y grupos mafiosos. Los futuros historiadores acaso vean en semejante caos descoordinado el comienzo de la tercera –y la más larga y más extraña– de todas las guerras mundiales: una guerra que se asemeja, por su ubicuidad, a una guerra civil global.

Indudablemente, operan fuerzas más complejas que en las dos grandes guerras mundiales anteriores. La violencia, no limitada a ningún campo de batalla o frente determinado, se antoja endémica e incontrolable. Más inusual es que incluso los combatientes más conspicuos de esta guerra –los terroristas– sean difíciles de identificar.

Los atentados en ciudades occidentales desde el 11-S han suscitado repetidamente la pregunta: ¿por qué nos odian? y ¿quién es *esta gente*? Antes de que Donald Trump apareciera en el escenario, el Estado Islámico de Irak y Siria (DAESH o ISIS) intensificó la sensación de crisis insólita en Occidente con sus rápidas victorias militares, su exhibicionista brutalidad y su rápida seducción de los jóvenes de ciudades de Europa y América.

El DAESH parece plantear a muchas personas cuestiones aún más desconcertantes que al-Qaeda. ¿Por qué, por ejemplo, ha enviado Túnez, donde se originó la Primavera árabe y la más occidentalizada de las sociedades musulmanas, el mayor contingente, entre noventa naciones, de yihadistas extranjeros a Irak y Siria? ¿Por qué decenas de mujeres británicas, entre las que hay escolares brillantes, se han querido unir al DAESH pese a que sus hombres han esclavizado y violado a niñas hasta de diez años, y han estipulado que las chicas musulmanas se casen entre los nueve y los diecisiete años y vivan en total reclusión?

En el *New York Review of Books*, una importante revista intelectual de la América anglosajona, un escritor anónimo dice que «debemos admitir que no sólo estamos horrorizados sino perplejos» y que «nada desde la victoria de los vándalos en el norte del África romana parece tan súbito, incomprensible y difícilmente reversible».

Algunas de las versiones islamocéntricas del terrorismo se han traducido en la interminable «guerra global antiterrorista», y en políticas no menos contundentes –o quijotescas– pensadas para alentar a los musulmanes «moderados» a «prevenir» «ideologías extremistas» y «reformar» el islam. Cada vez está más claro que las elites políticas de Occidente, incapaces de abandonar su adicción a trazar líneas en la arena, cambiar regímenes y reconvertir costumbres autóctonas, no parecen saber ni lo que están haciendo ni lo que están gestando.

Dichas elites han contrapesado la pérdida de aplomo ante el desafío político del terrorismo sobrerreaccionando, lanzando campañas militares, a menudo sin molestarse en buscar el consentimiento de un pueblo amedrentado, y, mientras apoyan a líderes despóticos, hablan sin cesar de la superioridad de sus propios «valores», una retórica que ahora se ha mezclado con un odio supremacista blanco, lucrativamente explotado por Trump, a inmigrantes, refugiados y musulmanes (y, a menudo, a los que simplemente «parecen» musulmanes). Entre tanto, jóvenes asesinos de todo el mundo en busca de un buen *selfie* consternan a los insulsos merodeadores de «ideologías extremistas», vengándose de las bombas que caen del cielo con matanzas coreografiadas en tierra.

¿Cómo hemos quedado atrapados en esta danza macabra? Muchos lectores de este libro recordarán el esperanzado periodo que siguió a la caída del Muro de Berlín en 1989. Con el desplome del comunismo soviético, parecía asegurado el triunfo universal del capitalismo liberal y la democracia. La libertad de mercados y los derechos humanos se entendieron como la mejor fórmula para los miles de millones de personas que intentaban vencer la pobreza degradante y la opresión política; las palabras *globalización* e *internet* inspiraron, en esa edad de la inocencia, más esperanza que ansiedad cuando se incorporaron al lenguaje común.

Asesores estadounidenses se apresuraron a ir a Moscú para facilitar la conversión de Rusia a una democracia liberal; China y la India empezaron a abrir sus economías a los mercados y la inversión; florecieron nuevos

estados-nación y nuevas democracias en una extensa franja de Europa, Asia y África; nació la Unión Europea ampliada; se declaró la paz en Irlanda del Norte; Nelson Mandela puso fin a su larga marcha por la libertad; el Dalái Lama apareció en el anuncio de Apple, «Think Different» («piensa diferente»); y parecía que era sólo cuestión de tiempo que también el Tíbet fuera libre.

En las últimas dos décadas, incluso las elites de muchos países que antes habían sido socialistas llegaron a defender un ideal de liberalismo cosmopolita: la sociedad comercial universal de individuos racionales que buscan su propio interés que fue originalmente defendida en el siglo XVIII por pensadores de la Ilustración como Montesquieu, Adam Smith, Voltaire y Kant. De hecho, hoy vivimos en un vasto y homogéneo mercado mundial en el que los seres humanos están programados para maximizar sus propios intereses y aspirar a las mismas cosas, independientemente de sus diferentes acervos culturales y temperamento individual. El mundo parece más culto, interconectado y próspero que en ningún otro periodo histórico. Se ha elevado el bienestar medio, si bien no equitativamente; la miseria económica se ha aliviado incluso en las zonas más pobres de India y China. Se ha producido una nueva revolución científica marcada por la inteligencia «artificial», la robótica, los drones, la cartografía del genoma humano, la manipulación genética y la clonación, una exploración espacial más profunda, y los combustibles fósiles mediante *fracking*. Pero la prometida civilización universal –una civilización armonizada por una mezcla de sufragio universal, amplias oportunidades educativas, crecimiento económico sostenido, iniciativa privada y progreso personal– no se ha materializado.

La globalización –caracterizada por capitales móviles, comunicaciones aceleradas y rápida movilidad– ha debilitado velozmente las formas anteriores de autoridad en todas partes, tanto en las democracias sociales de Europa como en los despotismos árabes, y ha generado una serie de nuevos e imprevisibles actores internacionales, desde nacionalistas ingleses y chinos, piratas somalíes, traficantes en seres humanos y hackers anónimos hasta Boko Haram. Las ondas de choque que emanaron de la crisis económica de 2008, del Brexit y de las elecciones presidenciales norteamericanas de 2016 confirmaron que, como escribió Hannah Arendt en 1968, «por primera vez en la historia, todos los pueblos de la tierra

tienen un presente común». En la era de la globalización, «cada país se ha convertido prácticamente en vecino inmediato de todos los demás, y toda persona siente la conmoción de acontecimientos que se producen en el otro extremo del globo».

Las mentes malignas del DAESH se han dispuesto con particular energía a utilizar este mundo interdependiente en beneficio propio; en sus manos, internet se ha convertido en un arma propagandística de devastadora eficacia para la yihad mundial. Pero los demagogos de todos los colores, desde Recep Tayyip Erdogan en Turquía, pasando por Narendra Modi en la India y Marine Le Pen en Francia, hasta Donald Trump en Estados Unidos, han pescado en las aguas revueltas del cinismo, el aburrimiento y el descontento.

China, si bien abierta al mercado, parece más lejos de la democracia que antes y más cerca de un nacionalismo expansionista. El experimento con el capitalismo de libre mercado en Rusia engendró un régimen cleptocrático y mesiánico; y ha llevado al poder a regímenes explícitamente antisemitas en Polonia y Hungría. Una revuelta contra la globalización y sus beneficiarios ha dado por resultado la salida de Gran Bretaña de la Unión Europea, condenando a esta última a una desorganización aún más profunda e incluso quizá a la muerte. Líderes autoritarios, reacciones antidemocráticas y extremismos de derechas definen la política de Austria, Francia y Estados Unidos, así como la de la India, Israel, Tailandia y Filipinas.

Azuzar el odio hacia los inmigrantes, las minorías y «otros» de denominación diversa está a la orden del día, incluso en Alemania, cuya política y cultura posnazi estaba fundada sobre el precepto «Nunca más». Gentes que echan espumarajos por la boca por aborrecimiento y malicia –como los principales candidatos del Partido Republicano en las primarias presidenciales de Estados Unidos, que llamaron «violadores» a los inmigrantes mexicanos y compararon a los refugiados sirios con «perros rabiosos»– han pasado a ser imagen habitual en los medios de comunicación, tanto los tradicionales como los nuevos. Entre la larga espiral de masacres y amotinamientos étnicos y subétnicos, encontramos anacronismos tan extravagantes como guerrilleros maoístas en la India, monjes que se autoinmolan en el Tíbet y limpiadores étnicos budistas en Sri Lanka y Myanmar.

Continuamente nos asaltan imágenes y sonidos espeluznantes en esta edad de la ira; el umbral de atrocidad ha ido bajando sostenidamente desde el primer degollamiento televisado (en 2004, en el momento en que empezaba a llegar internet por banda ancha a los hogares de clase media) en Irak de un rehén occidental vestido con el mono naranja de Guantánamo. Pero el racismo y la misoginia que regularmente se exhiben en las redes sociales, y la demagogia del discurso político, revelan ahora lo que Nietzsche, en su obra *La genealogía de la moral*, hablando de los «hombres de resentimiento», llamó «toda una tierra temblorosa de venganza subterránea, inagotable, insaciable en exabruptos».

Hay un pánico ubicuo, que no se parece al miedo centralizado que emana del poder despótico. Es más bien un sentimiento, generado por los medios de información y amplificado por las redes sociales, de que puede pasar cualquier cosa, en cualquier sitio, a cualquiera en cualquier momento. La sensación de que el mundo gira sin control está agravada por la realidad del cambio climático, que hace que el propio planeta parezca asediado por nosotros mismos.

Este libro adopta una perspectiva muy distinta de la crisis universal, alejando del islam y del extremismo religioso la carga ridículamente pesada de la explicación. Sostiene, así, que el desorden político, económico y social sin precedentes que acompañó la aparición de la economía capitalista industrial en la Europa del siglo XIX, y produjo dos guerras mundiales, regímenes totalitarios y genocidio en la primera mitad del siglo XX, está infectando ahora a regiones mucho más vastas y a mayores poblaciones; que grandes porciones de Asia y África, que entraron en contacto con la modernidad a través del imperialismo europeo, están hundiéndose cada vez más en la fatídica experiencia occidental de dicha modernidad.

La envergadura de esta crisis universal supera con mucho la cuestión del terrorismo o la violencia. Aquellos que repetidamente aducen un choque mundial de civilizaciones en que el islam se enfrenta a Occidente, y la religión a la razón, no pueden explicar muchos males políticos, sociales y medioambientales. E incluso para los defensores de la tesis del «choque» acaso sea más iluminador reconocer, bajo la capa de retórica cuasi religiosa, las profundas afinidades intelectuales y psicológicas que los estridentes

admiradores islámicos del Califato del DAESH tienen con D'Annunzio y muchos otros radicales laicos igualmente extravagantes del siglo XIX y principios del XX: los estetas que glorificaban la guerra, la misoginia y la piromanía; los nacionalistas que acusaban a judíos y liberales de un cosmopolitismo desarraigado y celebraban la violencia irracional; y los nihilistas, anarquistas y terroristas que proliferaron prácticamente en todos los continentes sobre un trasfondo de cómodas alianzas político-financieras, crisis económicas devastadoras y obscenas desigualdades.

Tenemos que regresar a las convulsiones de ese periodo para entender nuestra propia edad de la ira. Porque los franceses que ponían bombas en teatros de variedades, en cafés y en la bolsa parisina a finales del siglo XIX, y el periódico anarquista francés que hizo un llamamiento para «destruir» el «cubil» (un teatro de variedades de Lyon) donde «lo más granado de la burguesía y del comercio» se reunía después de medianoche, tienen más en común de lo que pensamos con los jóvenes ciudadanos europeos atraídos por el DAESH que masacraron a casi doscientas personas en un concierto de rock y en bares y restaurantes de París en noviembre de 2015.

Los nacionalistas alemanes y después los italianos pidieron una «guerra santa» más de un siglo antes de que la palabra «yihad» entrara en el lenguaje común, y durante todo el siglo XIX jóvenes europeos se unieron a cruzadas políticas en lugares remotos, dispuestos a la muerte o la libertad. El mesianismo revolucionario –el impulso hacia una solución global y definitiva, la idea de partido como una secta de fieles, y del jefe revolucionario como un héroe semidivino– prosperó entre los estudiantes rusos que abominaban de la crueldad y la hipocresía de los soberanos Romanov. Entonces y ahora, el sentimiento de humillación a manos de elites arrogantes y engañosas era general, atravesando líneas nacionales, religiosas y raciales.

La historia, no obstante, en modo alguno está repitiéndose, pese a muchas continuidades con el pasado. Nuestro dilema, en la edad global del individualismo frenético, es singular y más profundo, sus peligros más difusos y menos previsibles.

Los movimientos de masas como el nazismo, el fascismo y el comunismo, que pretendían movilizar de modo innovador las energías colectivas, llevaron a las guerras, el genocidio y las tiranías de principios del siglo XX en Europa. Pero el anhelo de crear una sociedad perfecta con el esfuerzo

comunal y el poder del Estado se ha agotado evidentemente en Occidente y en Rusia. Y lo que es más importante: este ideal es extremadamente débil en las potencias «emergentes» como China y la India; y está socavado por un individualismo egocéntrico incluso entre los fanáticos constructores de un Califato en Oriente Medio.

En un masivo giro de orden mundial, las personas se perciben a sí mismas en la vida pública primordialmente como individuos con derechos, deseos e intereses, aún si no llegan al extremo de Margaret Thatcher de pensar que «no existe lo que llamamos sociedad». En la mayor parte del mundo desde 1945, el crecimiento económico planificado y protegido dentro de estados-nación soberanos había sido el medio elegido para lograr un avance general y objetivos específicos como la igualdad de género. En la edad de la globalización que surgió tras la caída del Muro de Berlín, la vida política vociferaba continuamente demandas ilimitadas de libertades y satisfacciones individuales.

Desde la década de 1990, una revolución democrática de aspiraciones –del tipo de la que Tocqueville presenció, con mucha aprensión, en la América de principios del XIX– se extendió por el mundo entero, encendiendo anhelos de riqueza, estatus y poder, además de los deseos habituales de estabilidad y bienestar, en circunstancias sumamente poco propicias. La ambición igualitaria se liberó de viejas jerarquías sociales, tanto las castas en la India como las clases en Gran Bretaña. La cultura del individualismo se hizo universal, en modos apenas previstos por Tocqueville, que detalló en su día el irresistible atractivo de lograr igualdad en la prosperidad, o por Adam Smith, que fue el primero en teorizar sobre una «sociedad comercial» de individuos movidos por el interés personal.

El énfasis en los derechos individuales ha hecho que aumentara la conciencia de discriminación social y de género; actualmente, en muchos países la aceptación de las diferentes orientaciones sexuales es mucho mayor. Sin embargo, las implicaciones políticas de este individualismo revolucionario son mucho más ambiguas. Las crisis recientes han desvelado un fracaso general a la hora de llevar a cabo los ideales de expansión económica ilimitada y creación de riqueza privada. La mayoría de los «individuos» de cuño reciente viven azacanados en mal imaginadas comunidades sociales y políticas y/o Estados de soberanía debilitada. Y no sólo padecen por el hecho de que, como escribió Tocqueville en otro

contexto, «los lazos, apoyos y restricciones tradicionales han quedado atrás junto con sus certidumbres sobre la valía e identidad de la persona». Su aislamiento se ha intensificado también por la decadencia o pérdida de las ideologías poscoloniales de construcción de la nación, y la malversación de la democracia social a manos de elites tecnocráticas globalizadas.

Así pues, individuos de pasado muy diferente se ven arredilados por el capitalismo y la tecnología en un presente común, donde una obscenamente desigual distribución de la riqueza y el poder ha creado nuevas y humillantes jerarquías. Las comunicaciones digitales, y la mayor capacidad para hacer comparaciones envidiosas y resentidas, vuelven esta proximidad, o lo que Hannah Arendt denominó «solidaridad negativa», cada vez más claustrofóbica.

Simultáneamente, las devastadoras contradicciones de un sistema económico dinámico, que se manifestaron por primera vez en la Europa del siglo XIX –arranques de innovación y crecimiento tecnológico contrapesados por una explotación sistémica y depauperación generalizada–, se están revelando a escala universal. Muchas de estas convulsiones de la modernidad quedaron en su día absorbidas por las estructuras heredadas de la familia y la comunidad, y amortiguadas por las prestaciones sociales del Estado. Los individuos actuales están directamente expuestos a ellas, en una época de competencia acelerada en campos de juego desiguales, donde es fácil sentir que no existe ni la sociedad ni el Estado, y que lo único que hay es una guerra de todos contra todos.

Los derechos, evidentemente naturales, a la vida, la libertad y la seguridad, ya mermados por una desigualdad de raíz profunda, se ven amenazados por disfunciones políticas y estancamientos económicos y, en lugares afectados por el cambio climático, una escasez y un padecimiento característicos de la vida económica premoderna. La consecuencia es, como temía Arendt, un «tremendo incremento del odio mutuo y una irritabilidad en cierto modo universal de todos contra todos los demás», un *resentimiento*. Un rencor existencial hacia el ser de los otros, causado por una mezcla intensa de envidia y sentimientos de humillación e impotencia, ese *resentimiento*, a medida que se recuece y se profundiza, envenena la sociedad civil y mina la libertad política, y actualmente está gestando un giro global hacia el autoritarismo y formas tóxicas de chauvinismo.

Nuestra perplejidad, en tanto que individuos simultáneamente globalizados y sobresocializados, es aún mayor porque las promesas de progreso mundial no vinieron acompañadas de advertencias legales en el esperanzado periodo posterior a la caída del Muro de Berlín: vemos a unas sociedades organizadas para la interacción de intereses individuales caer en tribalismos maníacos, cuando no en violencia nihilista. Los poderosos e influyentes simplemente supusieron que, con el socialismo muerto y enterrado, los emprendedores animosos del libre mercado iban a garantizar un rápido crecimiento económico y una prosperidad mundial, y que las sociedades asiáticas, latinoamericanas y africanas devendrían, como Europa y Estados Unidos, más laicas y racionales a medida que se acelerase el crecimiento económico.

Según una ortodoxia ideológica, que se afianzó tras el descrédito final de los regímenes comunistas en 1989, lo único que tenían que hacer los gobiernos era dejar el paso franco a emprendedores individuales y dejar de subvencionar a los pobres y los vagos. La larga y compleja experiencia de las fuertes economías europeas y americanas, así como las de Asia oriental –activa intervención estatal en los mercados y apoyo a industrias estratégicas, largos periodos de nacionalismo económico, inversión en sanidad y educación–, fue elidida en una nueva historia triunfalista de la libre empresa. Las organizaciones no gubernamentales así como el Banco Mundial supusieron que la gran mayoría de la población mundial, que lucha para sobrevivir, se aproximaría a los niveles de vida de Europa occidental y Norteamérica si lograban liberalizar su economía y adoptar una visión del mundo menos hostil a la búsqueda individual de felicidad. V. S. Naipaul resumió esta fe en la occidentalización mundial cuando, en un discurso ante un *think-tank* de derechas de Nueva York, en 1990, celebró la «búsqueda de felicidad» a través de la acción individual como la última y más grande empresa de la humanidad. «Me parece maravilloso», dijo, «contemplar, pasados dos siglos, y después de la terrible historia de la primera parte de este siglo, que esa idea –una mera frase en el preámbulo de la Constitución americana– ha fructificado a escala universal.» La pasión estadounidense por la felicidad «no puede generar fanatismo», aseguró Naipaul a su público de America First, y «otros regímenes más rígidos, aun si son religiosos, acaban siendo liquidados».

Durante la «larga lucha» contra la Unión Soviética, las visiones de este estilo en que el no-Occidente convergía gradualmente con el Occidente liberal-democrático, contrapesaron eficazmente el programa comunista de revolución violenta. Como indica la confianza de Naipaul, dichas visiones incluso parecieron realizables durante unos cuantos años tras el fin de la Guerra Fría. Pero los planes de convergencia mundial en el modelo occidental siempre negaron el significado de la iniciación increíblemente brutal del propio Occidente en la modernidad política y económica.

Violencia, desarraigo y destrucción a gran escala acompañaron la primera fase de un experimento humano sin precedentes en Europa y Estados Unidos. Como escribieron Marx y Engels en *El manifiesto comunista* (1848), con más entusiasmo que pesar, la época moderna, revolucionada por un mercado mundial sin trabas, es aquella en que «las relaciones inconmovibles y mohosas del pasado, con todo su séquito de ideas y creencias viejas y venerables, se derrumban, y las nuevas envejecen antes de echar raíces. Todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma, lo santo es profanado». Los espíritus más sensibles del siglo XIX, desde Kierkegaard a Ruskin, retrocedieron ante esta índole de modernización, aunque no siempre advirtieron su aspecto más oscuro: un colonialismo rapaz y sañudas guerras en Asia y África, la institucionalización de prejuicios como el antisemitismo, y un terror generalizado, agravado por pseudociencias, a lo que Theodore Roosevelt llamó el «suicidio de la raza».

A fines del siglo XIX, las clases rectoras europeas y japonesas empezaron a reaccionar ante los daños y dislocaciones del mercado mundial exhortando a la unidad frente a amenazas internas y externas, creando nuevas fábulas de solidaridad étnica y religiosa, y exhibiendo un nacionalismo militarista en lo que, según ellos, era una lucha por la existencia. En la primera mitad del siglo XX no fueron solamente los nazis y los fascistas quienes abrazaron, mientras modernizaban frenéticamente, las teorías del darwinismo social: los partidarios de éstas se extendían por toda Europa y América y entre las clases cultas y ambiciosas de Turquía, la India, China y el mundo musulmán.

Llegada la década de 1940, los nacionalismos en competencia de Europa se implicaron en las guerras y crímenes más sañudos contra minorías religiosas y étnicas jamás presenciados en la historia humana. Sólo después

de la Segunda Guerra Mundial, los países europeos se vieron forzados, en gran medida por el poder económico y militar estadounidense, a imaginar unas relaciones políticas y económicas menos antagonistas, lo cual acabó produciendo la descolonización y la Unión Europea.

Pero sólo en contadas ocasiones durante las décadas recientes se ha reconocido que la historia de la modernización es en mayor medida una historia de encarnizamiento y desvarío que de pacífica convergencia, y que la política de violencia, histeria y tribulación no fue en modo alguno exclusiva de la Alemania nazi, la Italia fascista o la Rusia comunista. La excepcional experiencia europea a partir de 1945, de crecimiento económico sostenido junto con democracia social, contribuyó a ocultar perturbaciones profundas y traumas prolongados. Las historias asépticas que celebraban el modo en que la Ilustración o Gran Bretaña u Occidente configuraron el mundo moderno, colocaron las dos guerras mundiales en un espacio aparte y aislado, y tacharon el estalinismo, el fascismo y el nazismo de aberraciones monstruosas dentro de la corriente central de la historia europea.

El «totalitarismo» que produjo decenas de millones de víctimas se calificó de reacción maligna a la benéfica tradición ilustrada de racionalismo, humanismo, universalismo y democracia liberal, una tradición que se consideró como norma sin conflictos. Claramente, era en exceso desconcertante reconocer que en la política totalitaria habían cristalizado las corrientes ideológicas (racismo científico, nacionalismo jingoísta, imperialismo, tecnicismo, políticas estetizadas, utopismo, ingeniería social y la lucha violenta por la vida) que fluyeron por toda Europa a fines del siglo XIX.

Esta extraña indiferencia a un pasado polifacético, la fijación con el totalitarismo de la Guerra Fría, y el aumento de la idea de Occidente-versus-el resto del mundo desde el 11/S, explican por qué nuestra edad de la ira ha provocado ciertos temores y perplejidades absurdamente extremos, resumidos en el anónimo lector que escribió al New *York Review of Books* convencido de que Occidente «jamás podrá adquirir suficiente conocimiento, rigor, imaginación y humildad para comprender el fenómeno del DAESH».

El mal funcionamiento de las instituciones democráticas, las crisis económicas y la incitación a políticas racistas entre ciudadanos agraviados y temerosos, en Europa occidental y Estados Unidos, han revelado ahora hasta qué punto era precario y excepcional su equilibrio post-1945. Se ha visto también más claramente que los proyectos de expansión y realización humana ofrecidos por los tecnócratas liberales de izquierdas, derechas o «centristas» pocas veces consideraron factores limitadores como el espacio geográfico finito, la degradación de los recursos naturales y la fragilidad de los ecosistemas. Hasta hace poco, los políticos no se han tomado en serio, o siquiera considerado, esta clase de constricciones, por no hablar de haber previsto una consecuencia como el calentamiento global, causado por el crecimiento industrial y un consumismo intensificado.

No es de extrañar que las religiones modernas de salvación secular hayan socavado su propia premisa central: que el futuro iba a ser materialmente superior al presente. Nada menos que este sentimiento de expectativa, esencial al pensamiento moderno político y económico, se ha esfumado actualmente, sobre todo entre aquellos cuya situación es hoy mejor que nunca. De pronto, la historia parece abierta, sin límite fijo, precisamente como la vivió Henry James cuando estalló la guerra en 1914 y se enfrentó a la posibilidad de que el muy proclamado progreso del siglo XIX fuera una ilusión maligna: «la marea que nos transportaba avanzaba en todo momento hacia *esto* como su gran Niágara».

Ahora bien, no va a ser fácil abandonar las convicciones ideológicas –moderno sustitutivo de las creencias religiosas– o la idea de nosotros-frente a-ellos. Los expertos en el islam que abrieron sus tenderetes a raíz del 11/S ofrecen sus productos más febrilmente tras cada ataque terrorista, con la ayuda de teóricos del choque de civilizaciones y otros robots intelectuales de la Guerra Fría, programados para pensar en oposiciones binarias (mundo libre versus mundo no libre, Occidente versus islam) y para limitar su léxico a palabras como *ideología*, *amenaza* y *lucha generacional*. Como era de esperar, el brote de pseudo-explicaciones –islamofascismo, extremismo islámico, fundamentalismo islámico, teología islámica, irracionalismo islámico– produce más que nunca una imagen del islam como concepto en busca de contenidos, mientras hace sospechosa a ojos de los demás a una población espectacularmente diversa de 1.600 millones de personas.

En años recientes se ha acelerado el ritmo de producción de la islamofobia a manos de demagogos que concentran en los musulmanes la furia y frustración difusas de ciudadanos que se sienten preteridos o abandonados en sociedades fuertemente desiguales. Muchas personas viven en estado de temor constante en un mundo donde todas las fuerzas sociales, políticas y económicas que determinan sus vidas parecen opacas. A medida que unos mercados globalizados y volátiles restringen la autonomía de acción de los estados-nación, y los refugiados e inmigrantes ponen en solfa las ideas dominantes de ciudadanía, cultura nacional y tradición, se expande el tremedal de miedo e inseguridad. Incluso los relativamente pudientes, presa de una fiebre competitiva y mortificados por la posibilidad de estar en vías de perder, son propensos a inventar enemigos –socialistas, liberales, un extranjero de piel oscura en la Casa Blanca, musulmanes– y a culparlos después de sus propios tormentos interiores.

La islamofobia sólo puede prosperar en estas circunstancias, empoderando a demagogos como hizo el antisemitismo popular durante las crisis de la modernización de Europa. Voltaire, tantas veces invocado como apóstol de la libertad de palabra y la tolerancia, manifestó una tendencia vulgar a proyectar miedo y culpabilidad tras ser descubierto en una especulación financiera ilegal en Berlín. «El judío», dijo, anticipándose al protofascismo alemán y francés de fines del siglo XIX, «no pertenece a ningún país más que a aquel donde hace dinero.» La búsqueda de un chivo expiatorio creíble se intensificó tras la Emancipación judía, en medio de los traumas políticos y económicos de las clases medias y medias bajas de Francia y Alemania (la palabra *antisemitismo* se utilizó por primera vez en la década de 1870). Cuando finalizaba el siglo XIX, Theodor Herzl, que había visto a una «enorme mayoría» en Francia pedir la sangre de Albert Dreyfus, un oficial judío falsamente acusado de traición, estaba convencido de que la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano no significaba nada, y de que los judíos europeos tenían que establecerse en una patria nueva libre de las patologías de la Europa en proceso de modernización.

Pero los fanáticos etnonacionalistas israelíes de hoy día, que acusan a sus conciudadanos en teoría cosmopolitas y liberales de subvertir la unidad y el propósito colectivos, consiguen remedar casi con exactitud la retórica de los antisemitas de mediados del siglo XIX en Alemania y Francia. Esta índole de sombrías ironías y paradojas históricas deja claro que la identidad

generalmente atribuida a Occidente (es decir, progresista y moderna frente al islam estático y bárbaro) no es ni estable ni coherente.

Hoy día, los islamistas radicales son habitualmente calificados de fanáticos antimodernos y antioccidentales; pero sus antepasados intelectuales surgieron del Occidente moderno, junto a los de muchos nacionalistas occidentales, desde Hungría a Inglaterra, que exigen hoy verdadera libertad frente a las elites cosmopolitas. Jean-Jacques Rousseau, el indignado extraño a los salones parisinos, había empezado a denunciar la moderna sociedad comercial, por su corrupción moral y su desigualdad, incluso antes de que Adam Smith formulara su visión cosmopolita clásica, liberal y moderna sobre el interés propio y la competencia entre individuos y naciones.

Rousseau, «el sumo antiintelectual militante de la historia y un tunante de genio», como lo describió memorablemente Isaiah Berlin, fue el primero en idealizar a las comunidades antiguas por sus tradiciones restrictivas, ética militarista y duras obligaciones, y en dibujar otra –más significativa– morada para los seres humanos: una sociedad agresivamente virtuosa, aunque también xenófoba. Este ginebrino picajoso y torpe negó rotundamente el postulado ilustrado de un progreso continuo en los asuntos humanos, advirtiendo que una civilización levantada sobre competencia, deseo y vanidad infinitos deforma algo valioso en el hombre natural: su sencilla alegría y natural amor a sí mismo.

Las impactantes y muy leídas confesiones de descontento e incomodidad de Rousseau, ridiculizadas por sus coetáneos, encontraron ávidos lectores en toda Europa: jóvenes provincianos alemanes como Herder y Fichte, que hervían de resentimiento contra una civilización en gran medida metropolitana de elegantes mandamases que parecía negarles una existencia arraigada y auténtica. Rousseau preparó el camino, aunque él mismo se retirase de la sociedad totalmente, para las reacciones violentas neotradicionalistas contra la petulante burguesía.

Una contratradición surgió en Alemania en oposición simbiótica al ideal universalista liberal de búsqueda del interés personal, que hacía hincapié en la búsqueda de satisfacción emocional a través del autoeducación, la comunidad, el ritual y la conmemoración. Alimentados por el descontento socioeconómico y la desorientación cultural, el nacionalismo y el

socialismo militantes restauraron el ideal religioso de trascendencia, y lo hicieron parecer realizable en este mundo. La búsqueda de libertad individual adoptó formas cada vez más desesperadas cuando finalizaba el siglo: filosofías de voluntad de poder y destrucción. La Primera Guerra Mundial hizo pedazos la fachada decimonónica de desarrollo y progreso.

Anarquistas y nihilistas deseosos de que la voluntad individual rompiera sus cadenas viejas y nuevas, estallaron en una violencia exhibicionista mientras el mundo experimentaba una rápida integración social y económica, así como la mayor migración internacional de la historia, a fines del siglo XIX y principios del XX. Varios jefes de Estado fueron asesinados por ellos, entre otros un presidente de Estados Unidos (William McKinley), además de población civil en espacios públicos muy concurridos. Los gobiernos volvieron a implantar la tortura, recurrieron a tribunales militares y crearon redes internacionales de espías con objeto de eliminar el terrorismo global. Por fin, la Primera Guerra Mundial pulverizó la fachada decimonónica de desarrollo y progreso.

Una gran euforia se extendió por toda Europa en 1914 cuando estalló la guerra; la violencia y el odio eran para muchos promesa de liberación de la venalidad desmoralizante y el tedio de la sociedad burguesa. Por otra parte, el culto a Napoleón y al chauvinismo beligerante había reflejado a lo largo del siglo XIX un malestar nacido de la pérdida de fe religiosa y una aguda crisis de masculinidad.

Jóvenes inquietos de las Islas Británicas en busca de hazañas heroicas o de botín, participaron en guerras de liberación y conquista y construyeron imperios de comercio en todo el mundo: en la India, Java y Australia así como en las Américas. Pero el hombre de Córcega fue quien encarnó de modo más impresionante, durante su intento de conquista mundial, la voluntad humana que se ha liberado de constricciones tradicionales y se ha adaptado a dominar y controlar. No fueron solamente escritores franceses como Stendhal los que sintieron nostalgia de la belleza y la grandeza de la vida durante las guerras napoleónicas, y aborrecieron a la codiciosa burguesía y los tediosos galimatías de la legislación. Como apuntó sagazmente la escritora suizo-francesa madame de Staël, el machismo cuasiautista de Napoleón sedujo a «los espíritus de sus enemigos tanto como a los de sus partidarios».

Nietzsche figuraba entre aquellos que saludaron al corso conquistador, gracias al cual «el hombre es otra vez señor del comerciante y el patán» y, aún más importante, de las mujeres mimadas por las «ideas modernas». De todos los rincones de Europa, jóvenes cultos infectados por un ascenso de las aspiraciones, en palabras de Byron, «más allá de la debida medida del deseo», se apresuraron a luchar por la independencia de Grecia, la guerra civil española de su tiempo (y muchas veces murieron tan rápida y fútilmente como el propio Byron). Miles de jóvenes europeos marcharon también a América del Sur a luchar por causas emotivas pero mal comprendidas.

Eugene Onegin, en la novela en verso de Pushkin, el primero de muchos hombres «superfluos» de la literatura rusa, lleva un ostentoso sombrero «Bolívar» y tiene una estatuilla de Napoleón y un retrato de Byron (Pushkin, exiliado en el año de la muerte de Byron, a la búsqueda de un modelo de luchador por la libertad, miró hacia al profeta Mahoma en su ciclo de poemas, *Las imitaciones del Corán*). Rusia, en su intento de alcanzar a Occidente, produjo masivamente una juventud espiritualmente desnortada con una concepción cuasibyrónica de la libertad, hinchada además por los románticos alemanes, pero instalada en las circunstancias menos propicias para hacerla realidad. Rudin, en la novela de Turguénev del mismo nombre, es uno de esos «proscritos errantes de su propio espíritu oscuro». Quiere rendirse «ávida, completamente» a «algún sinsentido u otro», y acaba muriendo en una barricada parisina en 1848.

Incluso el mimado poeta inglés Arthur Hugh Clough se sintió movido a dejar constancia de las nuevas cargas de anhelo e irresolución en *Amours de Voyage*, una novela en verso basada en el atribulado viaje por Europa de este escritor en 1848-1849, en que el protagonista decide no lanzarse a la lucha por la libertad de Italia:

> No me gusta conmoverme: porque la voluntad se excita; y la acción es cosa sumamente peligrosa; tiemblo ante algo facticio, alguna mala práctica del corazón y proceso ilegítimo.

Otros, como Rimbaud, no eran tan escrupulosos. «Por el momento lo que hago es encanallarme todo lo que puedo», escribió ya a los dieciséis años, «consiste en alcanzar lo desconocido por el desarreglo de todos los sentidos.» Alegando que había que ser «absolutamente moderno», el poeta francés pasó de un vagabundeo melenudo por Europa a desertar en Java y

traficar con armas en Etiopía. Oscar Wilde celebró «el pecado», una «intensa afirmación de individualismo», como liberación necesaria del aburrimiento, el estancamiento y la mediocridad. En *El suicidio* (1897), Émile Durkheim se debatió con un gran misterio de su tiempo: por qué un número asombrosamente elevado de europeos decidían quitarse la vida en una época de rápido crecimiento económico, descenso del analfabetismo, comunicaciones aceleradas y mayor autoconocimiento.

Dostoievski había comprendido ya agudamente que los individuos, enseñados a creer en un noble ideal de libertad y soberanía personales, y después enfrentados a una realidad que se las negaba cruelmente, podían salir de esta ambivalencia paralizante con el asesinato gratuito y la insurgencia paranoide: *podvig*, la espectacular hazaña espiritual a que aspiran los personajes de la literatura de Dostoievski. Los escritores rusos establecieron el crimen aleatorio como caso paradigmático del individuo libre que saborea su identidad y afirma su voluntad. Mijail Bakunin fue, sin embargo, el teórico más influyente de esta *reductio ad absurdum* de la idea de libertad individual: el revolucionista, como él describió alegremente a esta figura en 1869, «ha cortado todos sus vínculos con el orden social y con el mundo civilizado entero; con las leyes, los buenos modales, las convenciones y la moral de ese mundo. Es su enemigo despiadado y sigue habitándolo con un único propósito: destruirlo». Y la realidad fue que grupos variopintos de anarquistas y nihilistas se revolvieron, en palabras de Nikolai Berdiaev, contra «las injusticias de la historia, contra la falsa civilización»; tenían la esperanza de que «la historia llegue a su fin, y comience una vida nueva, fuera y por encima de la historia».

Los intentos de liberación del peso de la historia –considerada bien como un cliché intolerable o bien como la vía hacia la jaula de hierro de la modernidad– y la revolución de la consciencia humana adoptaron una serie de formas políticas, espirituales y estéticas en el fin de siglo, desde el socialismo, el nacionalismo, el nihilismo anarquista y el *art nouveau* hasta el futurismo italiano, la teosofía y la poesía simbolista. Cuando la democracia liberal se tambaleaba bajo el peso de las políticas de masas, y el capitalismo global sufría su primera gran recesión, emergieron manipuladores de masas para dejar claro que, como escribió Hugo Hofmannsthal, «la política es magia» y «aquel que sabe invocar las fuerzas de las profundidades, a ése seguirán».

Esta secesión militante de una civilización basada en la premisa de un progreso gradual bajo administradores liberal-demócratas –una civilización percibida como atrozmente falsa y debilitante– arde ahora mucho más allá de Europa y se caracteriza por un deseo más grande, más profundo y más volátil de destrucción creativa, mientras las fuerzas radicales de globalización erradican muchos hitos de la política y la sociedad.

Mirando retrospectivamente, en la revuelta de Gabriele D'Annunzio en Fiume cristalizaron muchos temas de nuestro propio fermento global, así como de su época espiritualmente agitada: la ambigua emancipación de la voluntad humana, los desafíos y peligros de la individualidad, el anhelo de volver a la fascinación, la huida del tedio, el utopismo demencial, las políticas de acción directa, la entrega a grandes movimientos con reglas estrictas y líderes carismáticos, y el culto a la violencia redentora.

Con su «desprecio a las mujeres», D'Annunzio y sus admiradores futuristas formularon una fantasía misógina de dominación, proclamada sin tapujos hoy día por chauvinistas raciales y culturales. Estetizando briosamente la política, este predecesor de los militantes en vivo y en directo que tenemos hoy día, esbozó una probable meta final para un mundo en que, como escribió Walter Benjamin, la autoalienación de la humanidad «es de tal calibre que puede experimentar su propia destrucción como un placer estético de primer orden».

Es aleccionador percatarse de que cuando D'Annunzio abrió las perspectivas de política wagneriana como gran espectáculo, sólo alrededor del 20 % de la humanidad vivía en países que podían siquiera considerarse independientes. En Asia y África, religiones y filosofías tradicionales seguían ofreciendo a la mayoría la interpretación elemental y esencial del mundo que puede dar sentido a la vida y crear vínculos sociales y creencias compartidas; existía también una fuerte estructura familiar e instituciones intermedias profesionales y religiosas que definían el bien común así como la identidad individual. Estos lazos tradicionales –feudales, patriarcales, sociales– podían ser muy opresivos. Pero permitían a los seres humanos coexistir, de modo profundamente imperfecto, en las sociedades en las que habían nacido.

En otras palabras, en 1919 relativamente poca gente podía desencantarse con la modernidad liberal porque, para empezar, sólo una pequeña minoría había tenido la oportunidad de llegar a estar encantada con ella. Sin

embargo, desde entonces, miles de millones de personas más han conocido las promesas de libertad individual en una economía neoliberal que impone constantes improvisaciones y ajustes. Pero, como advirtió Tocqueville, «para vivir en libertad hay que acostumbrarse a una vida llena de agitación, cambio y peligro». De otro modo, pasamos rápidamente de una libertad sin límites a un ansia sin límites de despotismo. Como él explicaba:

> Cuando no existe autoridad en materia de religión, como tampoco en materia política, los hombres pronto se atemorizan ante una independencia ilimitada. Cuando todo se halla en estado perpetuo de agitación, se vuelven nerviosos y fatigados. Con el mundo del intelecto en estado de cambio universal, quieren que todo en el reino material, al menos, sea firme y estable y, no pudiendo recuperar sus antiguas creencias, se someten a un amo.

Esta particular experiencia de libertad individual es hoy endémica entre las poblaciones juveniles del mundo «desarrollado», así como el que está «en vías de desarrollo» y el «subdesarrollado». Y son muchos los países en vías de «modernización», con analfabetismo en descenso y tasas de fertilidad declinantes, que se encuentran en coyunturas políticas y emocionales que nos son familiares por la historia del mundo «modernizado». Los índices de suicidio y depresión, por tomar una estadística reveladora, se han disparado en países con economías en máximo crecimiento. Y también el número de jóvenes terroristas suicidas que ensayan su propia versión de *podvig*.

El vacío moral y espiritual se llena, una vez más, con expresiones anárquicas de individualidad y demenciales búsquedas de religiones y modos de trascendencia sustitutivos. Los segundos –en su mayoría algún sinsentido de un tipo u otro– se plasmaron una vez en la mitología wagneriana al servicio del Segundo Reich, después de la unificación alemana en 1870-1871, y en la fantasía de Dostoievski de un Moscú idealizado como «Tercera Roma»; la búsqueda de solidaridad y libertad se manifiesta hoy en los reconstructores de la perdida gloria del hinduismo en la India, así como en los inventores de un Califato de Oriente Medio y el norte de África.

Aunque el DAESH pueda parecer la negación más espectacular de las beaterías de la modernidad liberal –la esperanza de crear sociedades prósperas con ciudadanos libres e iguales–, no es más que uno de los múltiples beneficiarios de un estallido mundial de revueltas individuales y colectivas. No tiene probabilidades de durar mucho tiempo. Sin embargo, la aparición de imitadores, desde San Bernardino en California hasta Dacca en

Bangladés, y el éxito de nacionalistas racistas y supremacistas culturales en todo el mundo tendrían que inducirnos a reexaminar nuestros supuestos básicos de orden y continuidad: nuestra convicción de que los bienes humanos logrados hasta el momento por una afortunada minoría pueden hacerse realidad para la creciente mayoría que los desea.

Las dos formas en que la humanidad puede autodestruirse –la guerra civil a escala mundial o la destrucción del medio ambiente– están convergiendo rápidamente. Hoy, el calentamiento global se manifiesta no sólo en un aumento de los niveles oceánicos, en la creciente frecuencia de fenómenos meteorológicos extremos, en que los ríos y mares se están quedando sin peces o en la desertificación de regiones enteras del planeta. También se puede ver en los violentos conflictos de Egipto, Libia, Malí, Siria y en muchos otros lugares expuestos a los aumentos de los precios de los alimentos, a la sequía y a la disminución de las fuentes de agua. La huida a gran escala de refugiados y migrantes de zonas dañadas, que ya ha provocado guerras en Asia y en África, está creando agitación política en el corazón de Europa.

Debemos preguntarnos si los millones de jóvenes que despiertan por doquier a su herencia –que aun para los más ricos de ellos incluye el calentamiento global– pueden realizar la promesa moderna de libertad y prosperidad. ¿Pueden los axiomas triunfantes de autonomía y búsqueda del interés propio, formulados, santificados y promovidos por una minoría privilegiada, servir para la mayoría en un mundo atestado e interdependiente? ¿O están los jóvenes de hoy condenados a oscilar, como muchos europeos y rusos del pasado, entre el sentimiento de inadecuación y las fantasías de venganza?

Este libro no se presenta, pues, como una historia intelectual; y no puede siquiera plantearse, dada su brevedad, como una sola narración sobre los orígenes y difusión de ideas e ideologías que abarque los múltiples acontecimientos culturales y políticos de los dos siglos anteriores. Lo que hace más bien es explorar un particular *clima* de ideas, una estructura de sentimientos y una disposición cognitiva, desde la época de Rousseau hasta nuestra propia edad de la ira.

Pretende revelar algunos fenómenos recurrentes en todo el mundo, cuya común fuente subyace en uno de los hechos más extraordinarios de la

historia humana: el advenimiento de la civilización comercial-industrial en Occidente y su reproducción en otros lugares. Intenta mostrar cómo una ética de empoderamiento individual y colectivo se difundió por todo el mundo, tanto mediante una imitación resentida como a través de la coerción, causando graves dislocaciones, desajustes sociales y convulsiones políticas.

En consecuencia, no estoy tan interesado en detallar (otra vez) la teoría del contrato social de Rousseau o su colosal legado político, como en reflexionar sobre el extrañamiento de este picajoso ginebrino de los salones cosmopolitas de los filósofos de la Ilustración: la gran inadaptación de aquel extraño al mundo de la riqueza, el privilegio, la competencia y la vanidad que fue germen de las ideas y soluciones, a menudo contradictorias, de Rousseau. Las ideas de los románticos alemanes se examinan menos que su resentimiento intelectual, cultural y políticamente fecundo hacia Francia. Me interesa cómo los jóvenes cultos rusos, oscilando entre el mundo artificial del San Petersburgo francófono y la gran masa sumisa de la Rusia premoderna, configuraron el espectro emocional e ideológico en el que viven hoy día muchos jóvenes en Asia y África.

Ese joven prometedor y alienado, que aparece en todos los países en proceso de modernización, habla en nombre de la mayoría analfabeta, de la minoría culta o en su propio nombre; un yo que resulta estar dolorosamente dividido. En todos los casos, da expresión a un profundo sentimiento de ineptitud e intenta trazar un ambicioso plan para superarlo. Pero este improvisado programa de creencia y acción no puede integrarse fácilmente en las clasificaciones de ideas y movimientos (fascismo, imperialismo, liberalismo, bolchevismo, islamismo, sionismo, nacionalismo hindú), ni en las amplias y sectarias categorías de «izquierda» y «derecha», «liberal» y «conservador», que suelen mediar nuestra visión de la historia y la actualidad.

Dedicar una atención más rigurosa a las creencias, mentalidades y perspectivas nos libera de categorías ideológicas y a menudo moralizantes; revela comunes aspiraciones, esperanzas, resquemores y miedos entre izquierda y derecha, Occidente y Oriente, y entre «ismos» en apariencia contrarios. Después de todo, Maksim Gorki, el bolchevique, Muhammad Iqbal, el poeta defensor de un islam «puro», Martin Buber, proponente del «nuevo judío», y Lu Xun, promotor de una «vida nueva» en China, así

como D’Annunzio, eran todos rendidos admiradores de Nietzsche. Los antiimperialistas asiáticos y los *robber barons* [los barones ladrones] estadounidenses se inspiraron con similar afán en el polímata decimonónico Herbert Spencer, el primer pensador verdaderamente global –que, tras leer a Darwin, acuñó el término *supervivencia del más fuerte*–. Hitler veneraba a Atatürk (literalmente «padre de los turcos») como su gurú; Lenin y Gramsci eran entusiastas del taylorismo, o «americanismo»; los partidarios del New Deal de Estados Unidos adaptaron posteriormente el «corporativismo» de Mussolini.

Los jóvenes musulmanes de El Cairo y Alejandría celebraron los ataques terroristas que en 1909 llevó a cabo un supremacista hindú contra oficiales británicos, ataques que produjeron tanto rechazo a Gandhi que se apresuró a redactar una diatriba contra la violencia inherente a la moderna civilización industrial. Herzl escribió *Der Judenstaat*, su decisivo manifiesto del sionismo, en 1895 bajo la influencia de Wagner, uno de los más notorios antisemitas del siglo XIX. Tres años antes, Rashid Rida, padre del moderno fundamentalismo islámico, exhortó a los musulmanes a aprender de la resucitada *umma* judía mientras denunciaba a los anti-*dreyfusards* en Francia.

Una tensa lucha por la existencia, un profundo temor a la «decadencia» y la emasculación, y un ansia mesiánica de una ética intensa, de un Hombre Nuevo y un Orden Nuevo, se hicieron globales a fines del siglo XIX. Encendieron ideologías que parecen incompatibles, y hasta violentamente contrarias, pero que crecieron en simbiosis: sionismo, fundamentalismo islámico, nacionalismo hindú, etnocentrismo budista, así como nuevo imperialismo, bolchevismo, fascismo y nazismo.

Sin duda alguna, no fue ningún «ismo» específico o doctrina coherente lo que en primer lugar llevó a los alemanes de fines del XVIII a su «especial» vía hacia la modernidad, y después a rusos, italianos, japoneses, indios, chinos, turcos, judíos, árabes y muchas otras *ummas* incipientes. Más bien, sus trayectorias paralelas y entrecruzadas estuvieron impulsadas por el desfase entre la energía y el idealismo de la juventud culta, casi exclusivamente masculina, y la debilidad y la disfunción políticas. Es por ello que en estas páginas se atiende menos a ideólogos y demagogos del siglo XX, y a sus excesos, sobre los cuales se ha escrito mucho, mientras se describe a pensadores alemanes, rusos e italianos relativamente olvidados del XIX,

cuyas ideas eclécticas instilaron en otros desilusionados rezagados de la modernidad un sentimiento mesiánico de destino, mezclando sueños de unidad colectiva con afirmaciones intensas de individualismo.

La edad de la ira da simplemente por sentado un bullicioso telón de fondo de construcción de naciones, transformación desigual de economías regionales y agrícolas en economías industriales y globales, y aparición de las políticas y los medios de comunicación de masas. Porque aquí se describe primordialmente una pauta de comportamiento mental y emocional mientras el paisaje de la modernidad se extendía desde el Occidente atlántico hasta el corazón de Europa, Rusia y más al Este; explica cómo el inminente fin del viejo orden –con todas sus tradiciones económicas, sociales, religiosas, políticas, étnicas y de género– y la promesa de un orden nuevo crearon, a menudo de modo casi simultáneo, estructuras globales de sentimiento y pensamiento. Y considera el *resentimiento* como rasgo definitorio de un mundo donde el deseo mimético, o lo que Herzl llamó, con aprobación, «mimetismo darwinista», prolifera interminablemente, y donde la promesa moderna de igualdad choca con inmensas disparidades de poder, educación, estatus y propiedad.

*

Aunando de modo no convencional biografía y análisis histórico, este libro se justifica, o eso espero, por el grado en que responde a las extraordinarias convulsiones globales que han provocado su escritura. Aquí debo prescindir de la obligada posición de objetividad del autor y declarar mis prejuicios e influencias, al menos aquellos de los que tengo conciencia. Yo me crié en zonas semirrurales de la India, con padres cuya sensibilidad parece haber estado decisivamente configurada por su formación en un mundo premoderno de mitos, religión y costumbre. Yo, por mi propio conocimiento de estas vidas, doy fe de las fracturas en experiencia vivida y continuidad histórica, las desorientaciones emocionales y psicológicas, y la abrasión de nervios y sensibilidad que tan arduo han hecho el paso a la modernidad para la mayoría de la gente. Me consta también que sus identidades, si bien reflejan ostensiblemente condiciones sociales y herencias culturales específicas, con frecuencia los superan, y distan de ser coherentes consigo mismas.

Aunque mis primeras lecturas fueron literatura y filosofía clásicas de la India, y nunca deja de admirarme el sutil análisis de la experiencia humana que hace el budismo, mi formación intelectual es en gran medida europea y norteamericana. Siento un respeto sin reservas por una figura como la de Montaigne, que reconoció la diversidad de las culturas humanas y las acusadas divisiones dentro del yo individual, y recomendó humildad, autocontención y compasión ante los hechos insolubles de la existencia humana. Pero me siento sobre todo atraído por los escritores y pensadores alemanes, italianos, europeos del Este y rusos.

Esto guarda mucha relación con mi formación en un país que, como Alemania en su día, y como Rusia y gran parte del mundo hoy, llegó rezagado a la modernidad, y cuyos nacionalistas, a quienes se acusó durante mucho tiempo de ser eternos indolentes y débiles, hoy se esfuerzan por gestar un orgulloso Nuevo Hindú. No puede parecer una coincidencia que algunos de los testigos más perspicaces de la era moderna fueran alemanes que, galvanizados por los arduos intentos de su país para igualar a Francia y Gran Bretaña, dieron al pensamiento moderno sus lenguajes y temas predominantes.

Johann Gottlieb Fichte se adelantó a los socialistas y autarquistas de todas partes cuando insistió, ya en 1800, en una economía planificada y autosuficiente, y a continuación formuló la teoría de un nacionalismo excluyente: el de nosotros frente a ellos. Marx concibió su ambicioso sistema metafísico y programa revolucionario mientras procuraba vencer su «vergüenza» por el atraso «medieval» de Alemania. Nietzsche empleó su aversión a la autoexaltación alemana en la política y la cultura para elaborar su visión del resentimiento. Max Weber, un nacionalista que observaba el avance de una burocracia impersonal en su nación industrializada, arribó a su desesperanzado diagnóstico del mundo moderno como «jaula de hierro» de la que sólo un líder carismático permite la huida.

Los rezagados de habla alemana, mientras procuraban crear un pasado al servicio de su incipiente nación y dar expresión a su sentido de la modernidad como una crisis omnicomprensiva, no sólo inventaron la moderna profesión académica de historiador y sociólogo. Los escritores alemanes –desde Hölderlin hasta Arendt– crearon también un modelo para la exploración de factores espirituales y psicológicos en la historia. Su clarividencia, que germinó durante devastadoras crisis históricas y

emocionales, distaba mucho de las tradiciones anglo-americanas estólidamente empíricas, o la fría objetividad valorada entre las «naciones política y económicamente saciadas», como las llamó Weber.

Soy consciente de que un refugiado judío que huye del nazismo alemán o del despotismo ruso a Gran Bretaña o América pensaría de otra manera: muchos intelectuales con penurias de esta índole en su pasado dieron al liberalismo angloamericano sus sólidas autodefiniciones durante la Guerra Fría. Pero la Guerra Fría, como se ve ahora claramente, fue también una época de miopía intelectual en que, como señaló el pensador conservador estadounidense Allan Bloom, «la amenaza del exterior nos disciplinó en el interior, mientras nos protegía de caer en un exceso de reflexión deprimente sobre nosotros mismos».

La América anglosajona hizo el mundo moderno en el sentido de que las fuerzas que contribuyó a diseminar –tecnología, organización económica y ciencia– siguen abrumando a millones de vidas. Una particular «experiencia de espacio y tiempo, del yo y del otro, de las posibilidades y peligros de la vida», que el crítico Marshall Berman llamó modernidad, ha devenido universal, atravesando «todas las fronteras de geografía y etnicidad, de clase y nacionalidad, de religión e ideología». Es también por ello que los logros angloamericanos no pueden considerarse aisladamente de sus consecuencias ambiguas y sus víctimas en otros lugares; porque muchos postulados angloamericanos, que se desprenden de una experiencia histórica única e irrepetible, constituyen una guía poco fiable para el caos actual, sobre todo en su modo de infectar a la América anglosajona.

Puede que señalar este hecho ofenda a los recios partidarios de alguna nación o civilización, las personas que llevan pasiones sectarias a la vida del intelecto y presentan su posición como superior y sin mácula. Pero una sensibilidad curiosa y escéptica reconocería que apostar por la propia idea de superioridad de nuestra nación o civilización, o convertir el accidente del nacimiento en fuente de orgullo, es intelectualmente estéril. Y entendería también por qué voces en apariencia discordantes y periféricas tienen más oportunidad de ser escuchadas hoy día.

Tras un largo y difícil equilibrio a partir de 1945, el viejo orden mundial dominado por Occidente está dejando paso a un aparente desorden global. La América anglosajona ya no produce confiadamente, como hizo a lo largo de dos siglos, el excedente de historia global; y los pueblos que dominó en

su día ahora se irritan contra las normas y valoraciones generadas por esa historia. Algunos de los debates más agrios de la actualidad surgen entre personas cuyas vidas están marcadas por la historia de violencia, todavía en gran medida no reconocida, del Occidente atlántico y quienes lo consideran la apoteosis de la modernidad liberal: la región que desde la Ilustración ha llevado a cabo decisivos avances en ciencias, filosofía, arte y literatura, y ha hecho posible que el individuo se emancipe de la costumbre y la tradición.

Como hijastro de ese Occidente, siento simpatía hacia ambos lados del debate. Sé que las experiencias divergentes invocadas por los polemistas representantes de Este y Oeste –pérdida y satisfacción, privación y plenitud– pueden coexistir en la misma persona. La identidad humana, muchas veces considerada como algo fijo y singular, es siempre poliédrica y autoconflictiva. Es también por ello que hago hincapié en la experiencia subjetiva y en las contradictorias ideas del ser, en las páginas que siguen, y recurro más a novelistas y poetas que a historiadores.

Seguirán siendo indispensables los análisis materialistas que invocan las abstracciones de nación y capital, y que trazan el movimiento de bienes, el cambio drástico en sistemas climáticos y el aumento de la desigualdad sirviéndose de técnicas de estadística, sociología cuantitativa e historicismo. Pero nuestra unidad de análisis debe ser también el ser humano irreductible, sus temores, deseos y resentimientos. Es en la inestable relación entre la persona interior y la pública donde se puede empezar a tomar medida más precisa de la actual guerra civil global.

2. Despejar un espacio: los ganadores de la historia y sus ilusiones

Mi siglo – mi bestia salvaje,
¿Quién osará mirarte a los ojos
y soldar con su sangre
las vértebras cortadas de dos siglos?
Mas tu espina dorsal ha sido aplastada para siempre,
mi hermoso, mi triste siglo,
y gesticulando silenciosamente
miras ahora hacia atrás, débilmente,
bestia que fuiste un día flexible y ágil,
hacia la huella que dejan tus patas.

OSIP MANDELSTAM, «El siglo»

NUESTRO CAMINO EN LA CARRETERA DEL PROGRESO

En 1992, un año antes de la implosión de la Unión Soviética, un editorial de *The Economist* decía «que no había alternativa seria al capitalismo de libre mercado como modo de organizar la vida económica». Hoy día, sin embargo, el consenso de comienzos del periodo de pos-Guerra Fría –que una economía capitalista global aliviaría las diferencias étnicas y religiosas y daría entrada a la prosperidad y la paz mundiales– yace hecho pedazos. La era del «triunfalismo de libre mercado», admite ahora *The Economist*, «se ha detenido con una sacudida temblona». Pero no hay a la vista alternativas plausibles de organización política y económica.

Repetidas masacres en las metrópolis occidentales acompañan a espirales bélicas en Asia y África, y las libertades civiles se consumen en guerras perpetuas contra enemigos reales o imaginados. Ante desastres ininteligibles, los sentimientos y las corazonadas parecen más fiables; la sospecha, por ejemplo, de que las cosas no pueden seguir así y que las viejas prácticas e instituciones no están sabiendo adaptarse a las nuevas realidades.

El primer paso para entenderlas es desmantelar la arquitectura conceptual e intelectual de los ganadores de la historia en Occidente: las ideas y los supuestos simplistas y peligrosamente engañosos, extraídos de una historia triunfalista de realizaciones anglo-americanas, que durante mucho tiempo ha configurado discursos de hombres de Estado, informes de *think-tanks*, encuestas tecnocráticas, editoriales periodísticos, mientras daba combustible a innumerables columnistas, entendidos diversos en la televisión y los llamados expertos en terrorismo.

En el momento álgido de la Guerra Fría, el teólogo estadounidense Reinhold Niebuhr se burlaba de esos «anodinos fanáticos de la civilización occidental», «que consideran los logros contingentes de nuestra cultura como la forma final y la norma de la existencia humana». Incrustados en las grandes instituciones occidentales durante más de medio siglo, esos fanáticos anodinos se han mantenido fieles a un credo fundamentalista, oscureciendo nuestra visión de un mundo complejo y cambiante: la convicción de que las instituciones angloamericanas del Estado-nación y la democracia liberal se irán generalizando gradualmente en el mundo entero; que las ambiciosas clases medias creadas por el capitalismo industrial producirán gobiernos responsables, representativos y estables; que la religión dejará paso al laicismo; que los seres humanos racionales derrotarán a las fuerzas del irracionalismo; que toda sociedad, en suma, está destinada a evolucionar del mismo modo en que lo hicieron algunas veces un puñado de países de Occidente.

Esta religión de progreso universal tiene muchos presuntos papas y encíclicas: desde el sueño decimonónico de un mundo occidentalizado defendido por *The Economist*, en que circulan libremente capitales, bienes, puestos de trabajo y personas, hasta la proclamación de Henry Luce de un «siglo americano» de libre comercio, y la «teoría modernizadora» que anunciaba una «gran revolución mundial en aspiraciones humanas y desarrollo económico».

Francis Fukuyama, cuando escribía poco después del 11/S, parecía más convencido que nunca de que la «modernidad es un tren de carga muy potente que no va a descarrilar a causa de los hechos recientes, por muy dolorosos e inauditos que sean. La democracia y los mercados seguirán expandiéndose como principios organizadores de gran parte del mundo». Todavía en 2008, Fareed Zakaria declaró en su muy citado libro, *El mundo*

después de USA, que «el ascenso de los demás es consecuencia de ideas y acciones estadounidenses» y que «el mundo avanza por el camino de Estados Unidos», con países que son «más abiertos, afines al mercado y democráticos», y donde sus numerosos pobres son «lentamente absorbidos por economías productivas en crecimiento».

Pero esta clase de creencias en la inevitabilidad histórica ya no pueden sostenerse. Ni tampoco las historias selectivas en las que se basaron. El extraordinario poder hegemónico de unas ideas ingenuas ha contribuido a que éstas puedan escapar a un examen radical cuando todavía podía alegarse de modo algo plausible que el mundo avanzaba por el camino de Estados Unidos, y el tren de carga de la modernidad parecía descargar sus mercancías en los rincones más remotos del globo.

Una larga crisis económica seguida por la violencia nihilista del DAESH, la implosión de los estados-nación del norte de África y Oriente Medio, y la aparición de movimientos de extrema derecha en el interior –que han dado pie a desastres como la victoria de Trump– han sumido a las elites políticas y mediáticas de Occidente en una perplejidad aturdida. En un día cualquiera, los editoriales y las páginas de opinión de los periódicos angloamericanos siguen poblados de clichés sobre el declinar del poder/voluntad occidentales y la urgente necesidad de reafirmarlos. Pese a todo, estamos entrando en una época de francas admisiones y contundentes ajustes de cuentas. Porque está meridianamente claro que «hasta ahora, el siglo XXI ha sido fatal para el modelo occidental», como incluso John Micklethwait y Adrian Wooldridge, exdirector y editor de *management* de *The Economist*, han escrito.

Incapaces de discernir una pauta racional en el caos mundial, muchos intelectuales parecen hoy día tan perdidos como los políticos, y sus conceptos y categorías resuenan cada vez más como jergas ineficaces. «Cualquiera que sea nuestra política», confesaba Michael Ignatieff, que se califica de «internacionalista liberal», en un artículo reciente sobre el pensador marxista Perry Anderson, «todos estamos necesitados de una visión histórica que crea en la existencia de una lógica profunda en el despliegue del tiempo». Porque los portadores del «humanismo y racionalismo ilustrados», liberales o marxistas, no pueden «explicar el mundo en que vivimos».

Como admite tímidamente Ignatieff, el culto liberal internacionalista al progreso imitaba patentemente el sueño marxista de utopía universal. Los orígenes tanto del Comintern como de su «Liberal-Intern» residían en la fantasía original del siglo XVIII de un mundo racionalmente organizado y lógicamente ordenado: la expectativa de que la razón sustituiría a la tradición y devendría el elemento determinante de la historia.

Muy pocas cosas en la historia intelectual y política de Europa respaldaban realmente el supuesto de que las instituciones liberales del Occidente atlántico se extenderían al Este. De hecho, fue objeto de un encendido debate a lo largo del siglo XIX entre escritores de muchas y diferentes convicciones ideológicas: por ejemplo Walter Bagehot, director de *The Economist*, así como el pensador ruso Alexander Herzen. La democracia liberal no podía alojarse cómodamente ni siquiera en el propio suelo del continente; ni siquiera Occidente fue «occidental» durante mucho tiempo.

Guerras, conspiraciones, violencia callejera, represión y gobiernos autoritarios definieron las seis primeras décadas de Europa tras la Declaración de los Derechos del Hombre (1789). Herzen, cuando escribía tras el fracaso de las revoluciones de 1848, se mostraba convencido de que el predominio de Europa occidental, logrado tras mucha violencia fratricida y sostenido por un grado elevado de engaño y autoengaño intelectual, no significaba «progreso». Así, advertía a sus compatriotas que «la clásica ignorancia del europeo occidental producirá gran cantidad de perjuicios: odio racial y choques sangrientos surgirán de ello». La brutalidad que según Herzen apuntalaba el progreso de Europa resultó ser, en el siglo XX, mero preludio del mayor baño de sangre de la historia: dos guerras mundiales y feroces limpiezas étnicas que se cobraron decenas de millones de víctimas.

En su prefacio a la edición de 1950 de *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt admitía que no sólo era fútil esperar «una eventual restauración del viejo orden mundial con todas sus tradiciones, o la reintegración de las masas de cinco continentes arrojadas al caos producido por la violencia de guerras y revoluciones, y la creciente decadencia de todo lo que todavía perdura». En realidad, estamos condenados a «observar la formación de los mismos fenómenos: menesterosidad a una escala sin precedentes, desarraigo con una profundidad sin precedentes».

Ahora bien, el «modelo occidental» presentaba una historia de progreso indoloro. Las próximas generaciones acaso se pregunten cómo una especie de ilusión llegó a convertirse en opinión convencional; cómo la ingenua filosofía decimonónica de la historia, que postulaba pautas universales y un propósito universal en la historia, consiguió seducir a tantas personas inteligentes del siglo XXI. No será posible entender su atracción sin examinar el clima intelectual posterior a 1945 en Estados Unidos.

Porque en Europa, las certidumbres del siglo XIX –de modo primordial el universalismo occidental, la vieja pretensión judeocristiana de poder crear una vida de validez universal, ahora transformada en milenarismo laico– se habían debilitado por las calamidades históricas. La Primera Guerra Mundial dejó al descubierto la fragilidad de la democracia liberal en toda Europa; la Gran Depresión puso de manifiesto los cortes del capitalismo no regulado. La Segunda Guerra Mundial asestó un duro golpe a la capacidad británica para exportar o implantar sus instituciones. Pero, en un extraño giro de la historia, la fantasía de diseminar los ideales e instituciones angloamericanos por el mundo entero revivió después de 1945 y pasó a ser central en el pensamiento político y económico del sucesor de Gran Bretaña: Estados Unidos.

Estados Unidos, escribió el escritor hispano-norteamericano George Santayana, «siempre se ha considerado a sí mismo, en un sentido eminente, la tierra de la libertad, incluso cuando estaba cubierta de esclavos». Santayana, desde su observatorio de la Universidad de Harvard, había visto cómo el comercio, la industrialización y el imperialismo convertían la América de la posguerra civil en un país poderoso, y el sombríamente respetable *yankee* se veía sustituido por el «pujante huérfano cosmopolita» con sueños de americanización universal. A Santayana le inquietaba la nueva y agresiva cultura individualista de Estados Unidos, una en la que los seres humanos parecían repentinamente no tener objetivo mejor en la vida que la diligente imitación de los ricos, y donde las figuras destacadas en las instituciones de estudios superiores, así como en los negocios, la política y la prensa, eran juzgados por su capacidad para poner esa posibilidad a disposición de la mayoría.

En opinión de Santayana, la mayor parte de los seres humanos, incapaces por temperamento de entrar en la carrera de la riqueza, padecían un

resentimiento impotente, y ni siquiera los escasos ricos de éxito disfrutaban de «seguridad moral y libertad feliz». Santayana dejó Estados Unidos por Europa en 1912, habiendo llegado a la conclusión de que «no hay país donde la gente viva bajo compulsiones tan avasalladoras». Durante las siguientes cuatro décadas continuó ampliando sus advertencias de que la difusión por el mundo de la cultura individualista de competencia y mimetismo incitaría con el tiempo una «ola de lava de ceguera y violencia primitiva».

Pero Estados Unidos disfrutó de un extraordinario aumento en poder militar y económico cuando las olas de lava de las dos guerras mundiales arrasaron gran parte de Europa y Asia en la primera mitad del siglo xx. La expansión nacional en un momento de trauma y caos mundiales contribuyó a resucitar las, por lo demás desacreditadas, filosofías universalistas de historia y progreso. Santayana murió olvidado en Roma en 1952, en el momento en que los huérfanos cosmopolitas se embarcaban en un intento ambicioso de seducir a las poscoloniales Asia, África y Latinoamérica, alejándolas de la revolución de corte comunista hacia la alternativa gradualista del capitalismo de consumo y la democracia.

La modernización de línea capitalista se convirtió en el credo universalista que glorificaba al individuo autónomo sujeto de derechos, y ensalzaba como libertad su capacidad racional para elegir. El crecimiento económico se postulaba como el fin último de la vida política y principal indicio de progreso en todo el mundo, por no hablar de puerta a la felicidad. El comunismo era totalitario. Ergo su contrario ideológico, el liberalismo americano, representaba la libertad, y el mejor modo de cultivarla era haciendo dinero.

Fue también durante la Guerra Fría cuando muchos escritores angloamericanos empezaron a embellecer absurdamente –a escala industrial– el ascenso del «Occidente democrático». La diversidad y contradicciones de la Ilustración fueron eliminados en la versión liberal estándar –por ejemplo, en la historia en dos volúmenes escrita por Peter Gay en los años cincuenta, de gran éxito comercial– que la presentaba como un proyecto unificado de emancipación individual, que inauguró el paso necesario e inevitable de la humanidad desde la tradición a la modernidad, de la inmadurez a la edad adulta. (Gay excluyó casi totalmente a Rousseau,

el devastador crítico interno de la Ilustración que aparecía en otras versiones de la Guerra Fría como simple antecedente del totalitarismo.)

En los años cincuenta, los estudios especializados estadounidenses en literatura, política, historia del arte y filosofía, como recordaba Carl Schorske en su decisivo libro *La Viena de fin de siglo. Política y cultura* (1980), «estaban apartándose de la historia como su base de autocomprensión». Una consecuencia inevitable de cortar el «cordón de la consciencia» que ligaba el pasado con el presente fue una historia higienizada. Los siglos de guerra civil, conquistas imperiales, genocidio y esclavitud en Europa y América fueron minimizados en historias que mostraban cómo los privilegiados del Occidente atlántico habían hecho el mundo moderno a base de razón y autonomía individual, convirtiéndose junto a sus democracias liberales en imagen de un pueblo superior al que todos los demás debían alcanzar.

El número de modelos occidentales se multiplicó con el amansamiento de Italia, Alemania y Japón después de 1945, y su transformación, bajo supervisión norteamericana, en naciones sanas cuasi-occidentalizadas. La irrupción del militarismo y el fascismo se explicaron como aberraciones patológicas más que como consecuencias de soluciones políticas improvisadas para el problema de ponerse a la altura del expansionista Occidente atlántico.

La lucha, prolongada, absurda y finalmente fútil, de los revolucionarios marxistas para lograr una situación histórica más allá del conflicto y el cambio fue emulada en las imaginaciones históricas que la Guerra Fría concibió sobre Occidente: el «fin de la historia» hegeliano reapareció como el «fin de la ideología» en los años sesenta. Y lo que es más importante, llegó a significar, tras las varias intoxicaciones de los años Reagan-Thatcher, el triunfo final de los mercados libres y la democracia.

El giro de Occidente hacia el bienestar social después de 1945 había indicado que el capitalismo no regulado ya no era políticamente sostenible. Karl Polanyi resumió un estado de ánimo cuando afirmó en *La gran transformación* (1944) que «el experimento utópico de un mercado autorregulado no será más que un recuerdo». Sin embargo, en los años ochenta, la década de la desregulación y la privatización en Occidente, este experimento volvió a ponerse en práctica. La caída de los regímenes comunistas en 1989 dio nuevos bríos a los timoratos fanáticos,

intelectualmente alimentados durante la Guerra Fría en un «paraíso», como lo denominó Niebuhr, si bien «suspendido en un infierno de inseguridad global». La vieja teleología hegeliano-marxista fue retroadaptada más que desechada en la influyente hipótesis de Fukuyama sobre el fin de la historia.

Durante el apogeo de la Teoría de la Modernización, el crítico francés Raymond Aron, si bien decididamente anticomunista, calificó el individualismo de estilo americano como producto de una historia breve de irrepetible éxito nacional, que «difunde un optimismo sin límites, denigra el pasado y fomenta la adopción de instituciones que son en sí destructoras de la unidad colectiva». Pero hacia finales de la década de 1980 eran muy pocas las voces que advertían contra la fe triunfalista en que la historia había resuelto sus contradicciones y puesto fin a sus luchas en el régimen universal del individualismo de libre mercado.

Respondiendo a las tesis de Fukuyama en 1989, Allan Bloom se mostraba lleno de oscuros presentimientos sobre la gestación de revueltas contra un mundo «que se ha hecho seguro por unas razones según las entiende el mercado», y «un mercado común global cuyo único objetivo es atender a las necesidades y caprichos corporales de los hombres». «Si se busca una alternativa», escribía Bloom, «no hay donde buscarla. Yo sugeriría que el fascismo tiene un futuro, si no el futuro.» El teórico político inglés John Gray advertía sobre la vuelta de «fuerzas más primigenias, nacionalistas y religiosas, fundamentalistas, y pronto, quizá, malthusianas» que la Guerra Fría había acallado; y señalaba la incapacidad intelectual del liberalismo así como del marxismo en este nuevo orden mundial.

Poco después de 1989, la limpieza étnica en los Balcanes y Ruanda, así como el resurgir de partidos de extrema derecha en Italia y Austria, y de grupos neonazis antiinmigrantes en la nueva Alemania reunificada, nos mostró que íbamos a enfrentarnos a políticas autoritarias, enconados prejuicios étnicos y nacionalismos extremos, cuandoquiera y dondequiera que se dieran las condiciones para su reaparición, por muchas veces que nos hubiéramos dicho «nunca más». Las guerras en Chechenia, Afganistán, África y América del Sur de la década de 1990 revelaron la existencia de grandes cantidades de personas, bandas armadas, traficantes de armas, traficantes de seres humanos, señores de la droga, mafias y empresas privadas de seguridad que estaban arrebatando el monopolio de la violencia

a Estados tambaleantes... precursores de los terroristas y «lobos solitarios» del siglo XXI, que quieren borrar las desdibujadas fronteras entre lo civil y lo militar.

El fácil acceso a las armas de asalto en Estados Unidos siempre tuvo posibilidades de ayudar a la privatización y socialización de la violencia. El asesinato de 168 personas en Oklahoma City por Timothy McVeigh, el 19 de abril de 1995, parece ahora un primer indicio del submundo de rabia política, teorías conspiratorias y paranoia que hoy estalla. En un artículo para el periódico de una ciudad pequeña escrito en 1992, McVeigh, por entonces un joven veterano de la Primera Guerra del Golfo, previó aterradoramente nuestro presente demagógico:

> ¿El racismo va en aumento? Sin duda alguna. ¿Es esto el desahogo de las frustraciones estadounidenses? ¿Es una frustración válida? ¿Quién tiene la culpa de semejante follón? En el punto en que el mundo ha visto vacilar al comunismo como sistema imperfecto para organizar a la gente, la democracia parece dirigirse por la misma vía. Nadie está viendo el «gran» cuadro.

La crisis financiera asiática de 1997, que hundió a varios países en el caos y el sufrimiento masivo, demostró, más de un decenio antes de la crisis económica euro-americana de 2008, que las finanzas móviles y especulativas podían ser tan devastadoramente impredecibles y hostiles al orden sociopolítico como las armas de guerra. La irrupción del odio fundamentalista el 11/S quebró brevemente las celebraciones de un mundo benignamente globalizado por el capital y el consumo, exponiendo ese paraíso al infierno de la inseguridad a escala global. «Nuestro mundo, partes de nuestro mundo», advertía Don DeLillo poco después, «se han desmoronado dentro del suyo», condenando a los estadounidenses a vivir «en un lugar de peligro y rabia».

En esta nueva totalidad, los desiertos y cuevas afganos pudieron de modo inmediato conectarse con Nueva York y cortocircuitar la ciudad, centro financiero de Estados Unidos, borrando viejas distinciones, que se mantuvieron incluso durante la tensión nuclear de la Guerra Fría, entre espacios interiores y exteriores, entre guerra y paz, entre Occidente y sus enemigos. Los terroristas del 11/S habían sido entrenados por islamistas en su día apadrinados por la CIA y por plutócratas de Oriente Medio, e iban armados con cúters y los aviones civiles del propio Estados Unidos. Los «bárbaros» que golpearon el corazón del imperio insinuaron que la «aldea

global» manifestaría sus contradicciones a través de un estado de crisis permanente e incontrolable.

Pero la conmoción sufrida por las mentes ingenuas no hizo sino afianzar en ellas los hábitos intelectuales de la Guerra Fría –pensar en oposiciones binarias de mundo «libre» y «no libre», liberalismo y totalitarismo– mientras revivían los clichés occidentales del siglo XIX sobre el no-Occidente. Una vez más, el Occidente laico y democrático, identificado con el legado de la Ilustración (razón, autonomía individual, libertad de palabra), parecía llamado a someter a su eternamente atrasado contrario: en este caso, el islam, caracterizado por el miedo a la crítica y la fidelidad ciega a un dios tiránico y a la tribu. Las invocaciones de una «lucha nueva» contra el «islamofascismo» incitaron a muchos veteranos de la Guerra Fría, que tenían nostalgia de las certidumbres ideológicas de combatir al comunismo.

Aparentemente victorioso en Afganistán, la reacción de conmoción y pavor de Occidente redobló un viejo error. La democracia liberal, cuyos cuidados habían confiado los teóricos de la modernización a las clases medias beneficiarias del capitalismo, al parecer podía ser ahora implantada por la fuerza en sociedades sin tradición alguna de ella: la invasión militar produciría la democracia. En este discurso dominante, el «otro» racial y religioso era o bien un bruto irredimible, exactamente lo contrario del occidental racional, que sería universalmente exterminado mediante una guerra interminable contra el terror, o un *Homo economicus* de estilo occidental, al que deficientes mandatarios e instituciones políticas impedían perseguir su propio interés racional y aumentar el bien común. El ataque a Irak, cuyo fin era derrocar a un brutal déspota e instaurar una sociedad de mercado mediante una privatización generalizada, estaba impulsado por una fantasía ideológica de cambio de régimen a escala global. El narcisismo intelectual sobrevivió a, y a menudo se intensificó con, la toma de conciencia, que fue lentamente despuntando en la segunda mitad de la década de 2010, de que el poder económico había empezado a desplazarse de Occidente. Los chinos, que «habían entendido el capitalismo», estaban, después de todo, «descargándose aplicaciones occidentales», según Niall Ferguson.

UNA AMNESIA HISTÓRICA PARALIZANTE

Un suceso tras otro de los años recientes han puesto cruelmente en evidencia narraciones tan simples y autocomplacientes. Entre los que dudan del progreso al modo occidental figuran hoy algo más que comunidades marginales y un puñado de furiosos activistas verdes. En 2014 *The Economist* decía que, basándose en datos del Fondo Monetario Internacional (FMI), las economías emergentes –es decir, la mayoría de la población humana– tendrían quizá que esperar tres siglos para ponerse a la altura de Occidente. Según este análisis, la última década de crecimiento rápido era una «aberración» y «miles de millones de personas van a ser pobres durante mucho más tiempo de lo que cabía esperar hace sólo unos años».

Las implicaciones son aleccionadoras: el no-Occidente no sólo está reproduciendo el trauma occidental a escala infinitamente mayor. Mientras contribuye a infligir los daños más profundos sufridos hasta ahora por el medio ambiente –patentes hoy día en el aumento de nivel de los mares, una pluviosidad errática, sequía, cosechas en disminución e inundaciones devastadoras–, el no-Occidente no tiene además posibilidad real de ponerse a la altura de Occidente.

Evidentemente, no hay lógica en el despliegue del tiempo. Pero lo cierto es que encontramos pautas balsámicas y propósitos nobles en la historia porque diversas evasiones, supresiones y falsedades manifiestas han producido, con el tiempo, un inmenso depósito de conocimiento deficiente, sobre Occidente y el no-Occidente por igual. Ahora se ve que haber empañado los costes del «progreso» occidental ha minado seriamente la posibilidad de explicar la proliferación de las políticas de violencia e histeria del mundo actual, no digamos ya la posibilidad de dilucidar el modo de contenerlas.

Así, la industria intelectual casera sobre el islam y el islamismo que se pone en plena marcha después de cada ataque terrorista raramente sopesa el hecho de que fue el Estado revolucionario francés el primero en introducir el terror en el ámbito político (la palabra árabe para terrorismo, *irhab*, tuvo durante mucho tiempo el sentido de terror desde el Estado). Los devotos campesinos españoles que combatieron contra el proyecto laico universalista de Napoleón fueron los primeros irregulares en librar una guerra contra un Estado-nación moderno y un ejército regular: los predecesores de los proscritos guerrilleros y terroristas que hoy plantan cara

y compiten con sus adversarios legítimos hasta extremos de violencia insensata.

Fue en realidad en el Occidente atlántico donde por primera vez se vio la paradoja del fundamentalismo religioso: el hecho de que refleja un debilitamiento de la convicción religiosa. La muerte de Dios estuvo acompañada por histéricas afirmaciones de su existencia. Los mismos matemáticos y físicos que encabezaron la revolución científica del siglo XVII y dieron al traste con la visión cristiana del mundo entonces aceptada –Descartes, Pascal, Newton– se sintieron forzados, debido al martirio de sus dudas y ambivalencias, a reafirmar la existencia del Creador. No debe sorprender a nadie hoy día que los estudiantes y graduados de ingeniería, como Osama bin Laden, Khalid Sheikh Mohammed, Abu Musab al-Suri y Anwar al-Aulaki o, para el caso, los tecnólogos supremacistas hindúes, se aferren desesperadamente a versiones fundamentalistas a su medida de credos religiosos en retroceso, si bien no irremediablemente desaparecidos.

Y tampoco los que trafican con el islamismo prestan la menor atención a una paradoja constantemente iluminada desde la Francia posrevolucionaria hasta el DAESH: que la experiencia real de libertad individual en sí misma puede suscitar un anhelo desesperado de un «amo y señor», como lo expresó Tocqueville; y puede gestar también lo que este escritor francés, hablando con simpatía del imperialismo francés en Argelia, llamó una «insaciable necesidad de acción, emociones violentas, vicisitudes y peligros». Anarquistas, terroristas y déspotas medran siempre en estas circunstancias de debilitamiento espiritual y psicológico.

Los flautistas de Hamelin que hay en el DAESH han comprendido con particular agudeza que los hombres ofendidos y humillados, ya sea en los *banlieus* parisinos o en los poblados de chabolas de Asia y África, pueden ser transformados en combatientes obedientes y temerarios si se les ofrece una causa emotiva por la que luchar, sobre todo si está relacionada, aunque sea tenuemente, con la pasada gloria del islam, y su objetivo es el exterminio de un mundo de mediocridad, cobardía, oportunismo y compadreo inmoral descorazonadores. Así, el DAESH consigue azuzar los odios sectarios en Asia y África y, simultáneamente, introduce poco a poco su mensaje de empoderamiento personal a través del asesinato en masa en las viejas luchas de las minorías musulmanas por su identidad y dignidad dentro de las sociedades europeas.

Los yihadistas adolescentes, que ansían prestigio intelectual y político para un islam a su medida, se sienten también alentados por los autodenominados paladines de Occidente, que de modo perverso van a la guerra o suspenden las libertades civiles mientras hablan de la necesidad de defender «los valores occidentales» frente al fundamentalismo religioso. Esto no hace sino ayudar a quienes se proclaman enemigos de los valores occidentales a reafirmar sus creencias sobre la pureza ideológica, además de facilitar, hasta un grado apenas percibido por Occidente, a los medios de comunicación islámicos el regocijarse con la confusión e hipocresía de las declaraciones occidentales. De hecho, un número reciente de la revista del DAESH *Dabiq* citaba, con aprobación, el discurso de George W. Bush de «nosotros frente a ellos», insistiendo en que no hay «zona gris» en la guerra santa.

Como si lucharan en medio de la noche, los ignorantes ejércitos de ideólogos conceden la veracidad que ellos ansían a sus mutuas formas de concebirse y a sus espectros proyectados. Pero las diferencias de las que tanto se precian se derrumban cuando dejamos de aceptarlas en sentido literal y se ponen de manifiesto sus coincidencias. Y estamos más cerca de entender el resentimiento actual cuando reconocemos que éste surge de un deseo humano intensamente competitivo de convergencia y semejanza, más que de diferencias religiosas, culturales, teológicas e ideológicas.

LOS PRIMEROS PÁJAROS DE LA MODERNIDAD: LOS ARRIBISTAS ILUSTRADOS

Para huir de los alienantes dualismos de Este y Oeste, religión y razón, debemos dirigir una mirada nueva al hecho más fatídico de la historia humana: la aparición de una civilización industrial y materialista que, surgida en Gran Bretaña y Francia, se extendió por todo el viejo mundo de Asia y África y el nuevo mundo de América y Oceanía, dando origen a nuestro actual estado de solidaridad negativa.

Es muy fácil no percibir la radical novedad de esta ruptura con el pasado. Porque los cambios gestados por dos revoluciones coincidentes, la francesa y la industrial, significaron una marcada ruptura de la continuidad histórica, y dieron entrada a una nueva era de consciencia global. Atravesando rápidamente los límites geográficos con, respectivamente, sus ideas y sus

barcos de vapor, abrieron un escenario nuevo y potencialmente ilimitado para la acción humana. Inauguraron lo que hoy llamamos modernidad: el mundo de política de masas e incesante cambio social y económico, y todo un universo nuevo de posibilidades sobre los modos en que los seres humanos podían actuar y configurar la historia, colectiva e individualmente.

La tradición revolucionaria, con sus conceptos de democracia, búsqueda de libertad, e igualdad, se desplazó rápidamente desde los antiguos regímenes económicamente desarrollados y políticamente complejos del Occidente atlántico hacia los antiguos regímenes, menos complejos, de Prusia, Austria y Rusia, antes de llegar a Asia y África. La petición de una monarquía constitucional que, a finales del siglo XVIII, planteó una pequeña minoría de burgueses pudientes, escaló hasta un movimiento de masas en pro de la democracia republicana y el sufragio universal y, con el tiempo, a demandas de abolición de la propiedad privada y total colectivización.

«El deseo de igualdad», escribió Tocqueville, «siempre se hace más insaciable cuando aumenta la igualdad.» Y, como predijo este aristócrata francés, el impulso igualitario, el deseo de nivelación social generado por las revoluciones, no dejó de radicalizarse, culminando con los brutales grandes saltos adelante de Mao Zedong y Pol Pot, y el *Year Zero* (Año Cero). Compactó además fases históricas: en la China preindustrial y mayoritariamente rural estalló la revolución, y la India abrazó el sufragio universal –ganado en Europa tras mucha agitación– inmediatamente después de surgir como Estado-nación.

Sin duda, el cliché de que la Revolución francesa introdujo en el mundo las ideas revolucionarias de igualdad, fraternidad y libertad minimiza el hecho de que la política, monopolio de elites absolutistas durante mucho tiempo, empezó a abrirse a plebeyos con talento y habilidad. Los ejércitos revolucionarios de Francia, formados por conscriptos, que inundaron Europa y llegaron hasta Egipto, transformaron la relación de la gente corriente con el tiempo, el espacio y sus propias personas, poniéndola en contacto con la sorprendente idea de que los seres humanos podían utilizar su propia razón para reconfigurar su circunstancia de modo fundamental.

La historia, vivida antes en buena medida como una secuencia de desastres naturales, pudo considerarse entonces como un movimiento al que todos tenemos la posibilidad de alistarnos. Intelectuales y artistas surgieron como clase por primera vez para contribuir a hacer la historia y situar el

sentido de la vida en la política y el arte en vez de en la religión tradicional. El peso de la cultura europea se desplazó de lo religioso a lo secular, un proceso decisivo que sigue en marcha en muchas partes del mundo.

Una religión revelada había dominado Europa hasta el siglo XVII; todas las restantes corrientes intelectuales y culturales se subordinaban al cristianismo. El hombre no creía poder hacer su mundo; más bien, éste lo hacía a él. El mundo se consideraba inmutable, y todos los seres humanos que contenía estaban fijados por vida en sus particulares posiciones dentro de la jerarquía social. Así, no existía la política según la entendemos hoy: como una competencia organizada por el poder o como acción legislativa. Toda legitimidad provenía de Dios y del orden natural eterno. Según las resonantes palabras de San Pablo: «Sométase toda persona a las autoridades superiores; porque no hay autoridad sino de parte de Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas. De modo que quien se opone a la autoridad, a lo establecido por Dios resiste; y los que resisten, acarrean condenación para sí mismos».

Los descubrimientos de las ciencias naturales en el siglo XVII presentaron un nuevo reto a la hegemonía cristiana (pese a que sus proponentes, desde Galileo y Kepler hasta Descartes y Newton, eran cristianos devotos), pues parecían sustituir a Dios por el hombre armado de razón crítica. Bakunin, que llevó esta emancipación al extremo, describió con detenimiento sus orígenes filosóficos:

> El intelecto despertado, libre del fajado infantil de la autoridad, no estaba ya dispuesto a aceptar nada como artículo de fe, y, apartándose del mundo real y sumergiéndose en sí mismo, quiso extraerlo todo de sí mismo, encontrar el origen y las bases del conocimiento dentro de sí mismo. «Pienso, luego existo.» Así es como empezó la nueva filosofía en la persona de Descartes.

El antropocentrismo moderno, que coloca al hombre en el esquema universal de las cosas, abrió nuevos modos de indagación. «La naturaleza y las leyes de la naturaleza estaban ocultas en la noche», decía exultante Alexander Pope en 1730. «Dios dijo “¡Hágase Newton!” y todo se hizo luz.» El nuevo método empírico-matemático parecía ofrecer un modelo para analizarlo todo en términos laicos: la ética tanto como la política y la sociedad, y la propia religión.

Efectivamente, la religión fue por primera vez considerada (y debilitada) a fines del siglo XVIII como una actividad humana más, a ser analizada como la filosofía y la economía. Cambió también el sentido del tiempo en Europa: la creencia en la divina providencia –la Segunda Venida o los Últimos Días– dejaron paso a la creencia, también intensamente religiosa, en el progreso humano aquí y ahora. El joven Turgot afirmó en 1750, en un famoso discurso en la Sorbona, que:

> El interés propio, la ambición y la vanagloria cambian continuamente la escena mundial y anegan la tierra de sangre; pero en medio de sus estragos se dulcifican los modales, el espíritu humano se ilumina [...] y toda la raza humana, a través de periodos alternantes entre sosiego e inquietud, bienestar y tristeza, sigue avanzando, aunque a paso lento, hacia una mayor perfección.

La ciencia iba a contribuir a la conquista de la naturaleza y la superación de los males sociales. Esta nueva religión de progreso laico tuvo la ayuda y el sostén de un rápido crecimiento económico y demográfico en la Europa occidental del siglo XVIII, sobre todo en Francia. Tocqueville, que reflexionó mucho sobre por qué la mayor revolución política del mundo había estallado en Francia y no en otro lugar, fue uno de los primeros en describir su prehistoria intelectual:

> Mientras los reyes se arruinaban en grandes empresas y los nobles se agotaban mutuamente en guerras privadas, el pueblo llano iba enriqueciéndose con el comercio. El poder del dinero empezó a dejarse sentir en los asuntos del Estado. El comercio devino fuerza política, despreciada pero halagada. Gradualmente se fue extendiendo la cultura y despertó el gusto por la literatura y las artes. La mente pasó a ser un componente del éxito; el conocimiento, una herramienta de gobierno, y el intelecto una fuerza social; los hombres cultos participaban en los asuntos de Estado.

Estos hombres cultos de la Ilustración que lideraron la revolución de perspectivas –la idea posreligiosa de que el hombre se hace su propio mundo– pertenecían a una diminuta minoría de personas cultivadas de pensamiento laico. Un tratado anónimo, *Le philosophe*, publicado en 1743 y posteriormente reeditado por Voltaire, resumía su propia imagen: mundano, ingenioso, librepensador, devoto de la razón y, en especial, desdeñoso con la Iglesia. Estas personas no crearon una doctrina única; sus opiniones variaban desde un sobrio comparativismo (Montesquieu) hasta la militante determinación de Voltaire de aplastar a «la cosa infame» (la Iglesia católica) y el tecnicismo de la *Encyclopédie* de Diderot y D'Alembert.

Pero el futuro les pertenecía a ellos y a su vocación de no dejar títere con cabeza en el mundo político y social, de examinar todos los fenómenos a la

luz de la razón, y considerar todo susceptible de cambio y manipulación mediante la voluntad y el poder humanos. Los *philosophes* aspiraban a aplicar el método científico, descubierto en el siglo anterior, a fenómenos ajenos al mundo natural: al gobierno, la economía, la ética, el derecho, la sociedad y hasta la vida interior. Como lo expresó D'Alembert, «la filosofía es la física experimental del alma». Nicolas de Condorcet esperaba que la ciencia garantizara «la infinita perfectibilidad de la especie humana».

De hecho, las palabras *perfectibilité* y *civilisation* aparecieron por primera vez en una lengua europea en la década de 1750. El adjetivo *social* adquirió aceptación en ese mismo momento, señalando un nuevo orden laico, una sociedad civil, diferenciados del Estado y de la religión. Sólo un año mediaba entre la publicación de obras tan importantes de la filosofía ilustrada como la *Historia natural* de Buffon y el *Tratado de los sistemas* de Condillac en 1749, y el libro inmensamente influyente de Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, en 1748. En 1791 se inició la publicación de la *Encyclopédie*, cimentando la idea de los ilustrados de que el conocimiento del mundo humano y la identificación de sus principios fundamentales podían abrir la vía hacia el progreso.

Como afirmó Diderot: «todas las cosas han de ser examinadas, debatidas, investigadas, sin excepción y sin consideración por los sentimientos de nadie [...] tenemos que hacer tabula rasa de todas las puerilidades antiguas, derribar las barreras que la razón nunca erigió, y devolver a las artes y las ciencias la libertad que tan preciosa es para ellas». El *philosophe* debía liderar esta batalla en pro de un orden secular. Para él, como definía la *Enciclopedia* a esta figura, «la sociedad civil es, por así decirlo, una divinidad en la tierra».

Como siempre, bajo la superficie de elevados argumentos filosóficos contra un Dios antiguo y a favor de mayor libertad de palabra, latían viejas luchas en torno al poder y la eminencia. Porque, al igual que todos los intelectuales modernos, las particulares circunstancias de los filósofos franceses perfilaban su ideología. (No era coincidencia que uno de estos *philosophes*, Helvetius, fundara la moderna *teoría* de las ideologías: que las ideas expresan los intereses en conflicto de individuos o grupos.)

En este caso, los intereses de las personas que Tocqueville definía como «pueblo llano enriquecido por el comercio» moldearon ideas nuevas. Para

estos hombres, que habían aparecido tras un largo periodo de miedo y frustración causados por las guerras de religión europeas, el comercio y la prosperidad bajo regímenes laicos parecía el antídoto indicado para el fanatismo religioso. El espíritu codicioso y competitivo de esta ascendente clase comercial chirriaba también con una tradición religiosa que siempre había idealizado la pobreza.

Esta nueva clase se sentía en gran medida excluida de la jerarquía tradicional pese a su, a menudo, superior capacidad y talento individual. El resentimiento y la envidia producían en el plebeyo ansias de un cambio rápido e igualitario. A sus ojos, el orden social y religioso de la cristiandad occidental se había convertido en una barrera para la expansión del comercio y la industria; había que demolerlo y sustituirlo con un edificio nuevo fundamentado sobre principios racionales y conocimiento científico.

Los portavoces de esta nueva clase eran les *hommes à talents*, los hombres de talento que no dependían ya del servicio militar o burocrático, y que «conquistaron», en palabras de madame de Staël, «por su talento esa libertad de prensa que no se les concedió por ley». Cada uno de estos hombres, dijo Tocqueville, «se sentía a diario obstaculizado en su fortuna, su persona, su bienestar o su orgullo por alguna ley vieja, alguna vetusta costumbre política, alguna reliquia de los antiguos poderes». Gracias a su amistad, intereses y recursos comunes, formaron una red, la primera de este orden en todo el mundo.

Un representante típico de la nueva República de las Letras era Voltaire, hijo de un abogado. Como joven de ingenio vivo, había ganado desdeñosamente una discusión con un aristócrata y a raíz de ello había sido públicamente azotado por los lacayos de éste y obligado a huir a Inglaterra en 1726. Pronto se volvió anglomaníaco, adorando su refugio como luminoso ejemplo de una sociedad comercial que veneraba la libertad individual. «Igual que el comercio enriqueció a los ciudadanos de Inglaterra», escribió Voltaire, «contribuyó también a su libertad.» Voltaire se hacía eco de Montesquieu, que también había ido a Inglaterra a fines de la década de 1720 para aprender los secretos del país que, después de su Revolución Gloriosa, era tan claramente superior a Francia.

Los *philosophes* aspiraban a reorganizar la sociedad para que en ella se reconociera el mérito humano intrínseco por encima del estatus tradicional. Tenían la libertad, como apuntó Tocqueville apesadumbrado, «de filosofar

casi sin cortapisas sobre los orígenes de la sociedad, la naturaleza esencial del gobierno y los derechos primordiales de la raza humana». En sus manos, la filosofía se convirtió en crítica de los privilegios hereditarios en pro de todos aquellos –después denominados el Tercer Estado en Francia– no pertenecientes a las viejas elites. Y esa filosofía llegó a ser también, a medida que ellos ascendieron en el mundo, una celebración y vindicación de su propio bienestar material y su hedonismo.

Los advenedizos tuvieron que esforzarse en un principio para reunir los medios de movilidad ascendente y crear una infraestructura de soporte para sus publicaciones periódicas, sus libros y sus bibliotecas; así, tuvieron que atraer la atención y las ayudas de los aristócratas ricos. En el transcurso del siglo XVIII, los filósofos ilustrados dejaron de ser *extraños* para convertirse en *miembros*, y se instalaron en las academias y los despachos gubernamentales. Los príncipes, tanto rusos y alemanes como franceses, los cultivaban; el público esperaba sus ideas con impaciencia.

Así es como su idea de autoexpansión –a través del crecimiento ilimitado de la producción y la expansión de las fuerzas productivas– fue sustituyendo gradualmente a todas las demás concepciones del bien humano en el siglo XVIII, pasando a ser el objetivo central de la existencia, con sus correspondientes actitudes, normas, valores, y una idea cuantitativa de la realidad definida por lo que cuenta y lo que no cuenta.

Según este esquema, ahora totalmente interiorizado, el ser humano se servía de las herramientas de la razón teórica y práctica para expandir sus capacidades, y todos sus puntos de referencia y sus normas quedaban definidos por el imperativo de expansión. Para ese ser humano, el progreso denotaba el crecimiento sin fin de una sociedad cuyos individuos son libres pero responsables, egocéntricos pero ilustrados. Adam Smith fundamentó su economía política sobre el concepto de un ser humano cuyos deseos están mediados por los deseos de los demás y que busca la riqueza no por su bienestar propio, sino porque es buscada por otros. En *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1800), Kant se mostraba agradecido por «la vanidad malévola y competitiva» y el «insaciable deseo de poseer o incluso de dominar», pues las ambiciones socialmente mediadas «por honor, poder y propiedad» habían inducido al hombre a emprender un «proceso de ilustración». Ese era evidentemente el modo en que podía gestarse una sociedad civil de individuos moral y racionalmente autónomos.

Por su parte, Voltaire mostró lo que podía ofrecer una historia universal con finalidad cosmopolita: era uno de los plebeyos más ricos de Europa en el momento de su muerte en 1778.

EL BUEN BÁRBARO

Los *philosophes* consideraban «racional» una sociedad meritocrática en la que podían prosperar personas como ellos. Al fomentar este racionalismo, se veían como un «partido de la humanidad». Su gusto por la «política literaria», escribía Tocqueville, «se extendió incluso a gentes cuya naturaleza o situación les habría mantenido normalmente ajenos a la especulación abstracta», a los cuales atrajo la «idea de que todos los hombres deben ser iguales» y «que la razón condena todo privilegio sin excepción». Por ello, «toda pasión pública se disfrazó de filosofía».

Pero la nueva sociedad, si bien libre de viejas jerarquías irracionales, no iba a ser democrática. Libertad significaba primordialmente libertad de movilidad social para el hombre de talento, un medio, como declaró Rousseau taxativamente, «para adquirir sin obstáculos y poseer con seguridad». El poder social e intelectual de esta red debía beneficiar también a la sociedad, pero no era accesible a todo el mundo ni a cualquiera. Por el contrario, el acceso a ella requería dinero, propiedad, conexiones y talento.

La nueva sociedad seguiría marcada por la jerarquía: la inmensa mayoría seguiría siendo necesariamente inferior a los verdaderamente ilustrados situados en la cima. Peter Gay sostenía en su libro sobre la Ilustración, escrito durante la Guerra Fría, que los *philosophes* participaron al unísono en un «programa inmensamente ambicioso» para fomentar «la libertad en sus múltiples formas», y que su «política» era esencialmente «política liberal moderna», que implicaba «regímenes parlamentarios, partidos políticos, alfabetización generalizada y libertad de prensa». Sin embargo, hasta 1789 prácticamente todos los grandes pensadores europeos consideraban el progreso como algo que se imponía desde arriba, por legislación y decreto, y no algo generado por la masa del pueblo desde abajo.

No sólo hacía falta un mandatario fuerte para controlar el poder de las iglesias, los estamentos y las corporaciones; debía también reprimir a la

masa de gente ignorante y supersticiosa que amenazaba a la civilización, la cual significaba orden social, leyes y libertad intelectual para un puñado selecto, más que libertad para todos en sus múltiples formas.

Voltaire, que deseaba, como escribió Goethe en *Poesía y verdad*, «una relación con los señores de la Tierra», expresó repetidamente su aborrecimiento de la *canaille*: las «masas innobles que sólo respetan la fuerza y nunca piensan». Los filósofos ilustrados cultivaron y disfrutaron del mecenazgo de Federico de Prusia y Catalina de Rusia. Con la radical excepción de Rousseau, no estaban interesados en la igualdad social. «Nunca hemos pretendido», escribió Voltaire, «ilustrar a zapateros y criadas.»

Pues, en efecto, lo que Voltaire quería no era precisamente revolución o siquiera gobierno representativo, sino una monarquía prudente que prescindiera de aristócratas y clero y creara espacios para personas como él. Como decía en su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1756), las monarquías europeas, al castrar el poder de la nobleza y la Iglesia, habían creado el orden de la ley y la paz, y habían hecho posible la actividad de las clases intelectuales y comerciales: auténtico progreso para el cual era indispensable una autoridad central fuerte.

En su aspiración a modificar el sistema institucional y político en pro de los intereses de personas como ellos, los enciclopedistas buscaron modelos viables para ello en las despóticas Rusia y Prusia, así como en Inglaterra. Voltaire inició su carrera intelectual con un elogio de la monarquía constitucional inglesa. En 1750, año en que pasó a ser filósofo de la corte de Federico de Prusia, alabó el siglo de Luis XIV. Contribuyó además a popularizar el halagador sobrenombre de «el Grande» para Federico de Prusia, monarca ilustrado y adicto a la guerra. En su biografía en dos volúmenes sobre Pedro el Grande, Voltaire presentaba al arbitrario zar como un extraordinario soberano que por propia iniciativa había obligado a su país a avanzar en la línea que va de la barbarie a la civilización.

Era verdad que Pedro el Grande había ordenado la decapitación de la guardia de palacio amotinada, decía Voltaire, pero había dado un duro golpe al fanatismo religioso al apropiarse de los bienes de la Iglesia. Cuando Federico de Prusia objetó tal alabanza de un tirano, Voltaire ofreció una de las primeras versiones del argumento después-de-todo-consiguió-que-los trenes-fueran-puntuales: «Admito que era un bárbaro; pero con todo, era un

bárbaro que había hecho el bien a los hombres; fundó ciudades, construyó canales».

Voltaire también apoyó con entusiasmo el plan de Catalina de Rusia para «predicar la tolerancia con la bayoneta calada en el rifle» en Polonia. Exhortando a Catalina a aprender griego cuando ésta se preparaba para atacar el Imperio otomano, añadía que «es absolutamente necesario hacer salir de Europa la lengua turca, así como a quienes la hablan».

RADICALES CONTRA SU VOLUNTAD

Este racionalismo de la Ilustración francesa, definido en contraposición a las irracionales desigualdades del viejo orden jerárquico y religioso, fue a menudo agresivamente interesado, además de imperialista; estaba pensado para beneficiar principalmente a una clase emergente de hombres cultos y ambiciosos, que con el tiempo llegaron a estar, como escribió el historiador de la cultura Robert Darnton, «mantenidos, mimados y completamente integrados en la alta sociedad».

El hecho de entrar en las sociedades elegantes no era una contradicción por parte de los plebeyos. Después de todo, la premisa de sociedad comercial al estilo inglés que ellos predicaban era la mímesis, o lo que el crítico francés René Girard denominó «mímesis de apropiación»: desear objetos porque el deseo de otros nos dice que son dignos de deseo. Pero la insistencia, que se remontaba a Descartes, en que todos los hombres están dotados del don de la razón (como antes había poseído un alma inmortal) plantó profundamente el principio de igualdad en el suelo de la sociedad moderna.

El racionalismo teórico –la especulación sobre una sociedad futura racional e ilustrada en que todos los hombres son iguales– resultó tener implicaciones radicalmente igualitarias en modos que pocos de sus proponentes y beneficiarios de los siglos XVII y XVIII habían previsto. Los *philosophes* no supieron hasta 1789 –y por entonces la mayoría había muerto– que el programa de reforma de una diminuta minoría culta iba a suponer la exigencia de un orden enteramente nuevo, y que la campaña contra el fanatismo de la Iglesia escalaría hasta un feroz asalto a toda desigualdad social, culminando en la ejecución pública de un monarca y después de su cónyuge.

Libertad había sido el grito de guerra de la revolución del siglo XVII en Inglaterra y del XVIII en América. Se daba la coincidencia de que la naciente burguesía de la América atlántica había empezado a gozar de libertad cuando los herederos radicales de Rousseau alumbraron, en la Revolución francesa, los ideales mucho más seductores de fraternidad e igualdad. Ellos concibieron la autonomía individual dentro de un marco más incluyente que la propiedad de bienes o la educación. En el plazo de una década, la de 1790, se habían inventado dos conceptos, «nacionalismo» y «comunismo», para definir las aspiraciones de fraternidad e igualdad. El término *democracia* se puso en boga hacia 1830 con la ayuda de las pormenorizadas observaciones de Tocqueville sobre la nueva cultura de individualismo e igualdad de América. Casi tan pronto como circularon por Occidente, estas palabras fueron pronunciadas por los jóvenes de toda la Europa oriental y viajaron, con diversas interpretaciones, hasta Rusia y aún más al este.

Pero la ejecución de un rey y una reina durante la Revolución, las confiscaciones de bienes eclesiásticos, la abolición de los títulos nobiliarios y la matanza de decenas de miles de personas anunciaron ya un nuevo episodio de la historia humana, uno que confundiría todas las expectativas sobre el triunfo de la razón, o que la paz, la prosperidad y la libertad humana fueran a ser gradualmente patrimonio de todos.

En este «monstruoso escenario tragicómico», como advirtió Edmund Burke, «triunfaron por necesidad las pasiones más opuestas, y en ocasiones se mezclaron entre sí en el espíritu; se alternaron desprecio e indignación; risa y lágrimas; resentimiento y horror». Así, los esclavos de las colonias francesas, invocando los derechos del hombre y de los ciudadanos, se lanzaron a sangrientas insurrecciones (y sufrieron salvajes represalias de Napoleón), mientras dos de los más entusiastas impulsores de la Revolución americana, Thomas Paine y el marqués de Lafayette, se fueron a la tumba lamentando la traición de aquellos derechos a manos de dirigentes de Estados Unidos que poseían esclavos.

Como es sabido, Edmund Burke amplió sus sombrías advertencias mientras la Revolución francesa se encontraba aún en su fase arcadiana y los millones de víctimas de las guerras revolucionarias y napoleónicas estaban aún vivos. Muchos testigos de la degeneración de la revolución en el terror y en el militarismo de Napoleón empezaron a concebir otras ideas.

Los románticos alemanes de fines del siglo XVIII y principios del XIX rechazaron la nueva civilización materialista, individualista e imperialista del Occidente atlántico en nombre de una verdad religiosa y cultural propia y de la virtud espiritual. Debemos a esta monumental divergencia de la senda de la Ilustración y la Revolución francesa muchas innovaciones decisivas, entre ellas el nacionalismo.

Rousseau, luz y guía de los románticos alemanes, se reveló más presciente que sus compatriotas de la Ilustración cuando condenó la sociedad comercial basada en el deseo mimético, que calificó de juego trucado por y a favor de las elites: una receta, en otras palabras, para conflictos de clase, degeneración moral, caos social y despotismo político. Poco imaginaron esas elites que su premisa básica de estabilidad, ligada a la garantía de derechos para un número restringido de individuos, sería derogada por la clase emergente de la burguesía que exigía perpetuo crecimiento y dinamismo, y después por las masas clamando por todo ello.

En lugar de armonizar intereses socialmente mediados, una economía progresivamente industrializada creó antagonismos de clase y crasa desigualdad, una consecuencia que ninguno de los *philosophes* de salón pudo prever en su época preindustrial. Las expectativas frustradas y las atroces condiciones de trabajo radicalizaron cada vez a más personas. Hacia mediados del siglo XIX, la interesada burguesía se habían convertido en figura detestada y el socialismo en una idea magnética para la incipiente *intelligentsia* de toda Europa, antes de extenderse a todo el mundo como principal fuerza inspiradora de la «revolución», una palabra que connotaba la creación de un orden totalmente nuevo, obra enteramente del hombre, y que abrió vía a las soluciones radicales del totalitarismo.

El atractivo de la democracia, definida en general como igualdad de condiciones y el fin de la jerarquía, creció cada vez más; hasta el punto paradójico de que fascistas, nazis y estalinistas se proclamaban los auténticos demócratas, que hacían realidad un principio más profundo de igualdad y ofrecían mayor participación en la política, algo en lo que los liberales demócratas de la burguesía ni siquiera habían pensado. Una conciencia de poder sin límites ni precedentes, reforzado por las revoluciones industrial, científica y tecnológica, iba a tentar a muchos a desprenderse de valores y normas heredados.

Sin quererlo, pues, los filósofos de la Ilustración instigaron el fin del *ancien régime* en todas partes –en teoría, cuando no de hecho–. Y también sin percatarse iniciaron desafíos a su propio estatus y conocimiento, y los de todas las subsiguientes elites liberales. Hegel, que escribía decenios después de la Revolución francesa, describió así este cambio histórico mundial: «Desde que hay sol en el cielo y los planetas giran a su alrededor, no hemos visto a ningún hombre que caminara sobre la cabeza, es decir, que se fundamentara sobre la Idea y construyera el mundo en consonancia con ella».

LOS REZAGADOS DE LA MODERNIDAD: LUCHADORES RESENTIDOS

La Ilustración creó también el inmenso escenario sobre el que aparecieron más y más personas, cambiando e interpretando su mundo en una serie de monstruosas escenas tragicómicas, a menudo repetitivas. Para muchos fuera de Francia, su revolución había institucionalizado algunos ideales irresistibles: una sociedad racionalista, igualitaria y universalista en la que los hombres se construían sus propias vidas. El Ejército conquistador de Napoleón, el «Robespierre a caballo», como lo llamó Engels, dio entonces una dura lección a gran parte de Europa –y a Rusia– en innovación política y militar.

El drama humano a escala global estaría desde entonces propulsado por la mímesis de apropiación. Según Girard, el teórico coetáneo más elocuente de la rivalidad mimética, «una vez que sus necesidades primordiales están satisfechas, y a veces incluso antes, el hombre desea intensamente, pero no sabe exactamente qué, pues es el ser lo que él desea, un ser del que se siente privado y del que cualquier otro le parece dotado. El sujeto espera de este otro que le diga lo que hay que desear para adquirir este ser. Si el modelo, ya dotado, según parece, de un ser superior desea algo, sólo puede tratarse de un objeto capaz de conferir una plenitud de ser todavía más total».

Napoleón victorioso era el «modelo perfecto que se convierte en rival» y el «rival que se convierte en modelo». Él contribuyó a acelerar lo que Adam Smith, al extender de los individuos a las naciones su propia teoría de deseo mediado, había denominado «emulación nacional». En las décadas posteriores a las guerras napoleónicas, las sociedades europeas aprendieron

rápidamente a desarrollar, al estilo francés, modernos ejércitos, tecnologías, ferrocarriles, carreteras y sistemas judiciales y educativos, y a crear sentimientos de pertenencia y solidaridad, casi siempre detectando peligrosos enemigos interiores y exteriores. (Alemania triunfó en su proyecto de aplastar a Francia militarmente en 1871, provocando, en otra escena tragicómica, que las elites francesas emularan el nacionalismo de corte alemán.)

Cuatro años antes de que Marx y Engels publicaran *El manifiesto comunista*, el pensador alemán Max Stirner sostenía en su obra igualmente incendiaria *El único y su propiedad*, que la racionalidad impersonal del poder y el gobierno se habían ocultado bajo el lenguaje emoliente de libertad e igualdad, y que el individuo, en teoría liberado de cadenas tradicionales, había sido nuevamente esclavizado por el Estado moderno. Bakunin, antecedente de los actuales militantes sin líder, hablaba con júbilo de las «misteriosas y terribles palabras», Libertad, Igualdad y Fraternidad, que anunciaron «la total aniquilación» del «vigente mundo político y social».

Su amigo Herzen creía que los nuevos dioses europeos de la riqueza y el poder habían inaugurado una era de ilusión masiva y también violentos contraataques. Europa estaba condenada a entrar, advirtió Tocqueville, en «una democracia sin límites», pero distaba de estar claro «si avanzamos hacia la libertad o marchamos hacia el despotismo, sólo Dios lo sabe exactamente». Benjamin Constant advertía que «la tiranía no tiene límites cuando quiere obtener los signos del consenso».

Pero la mayoría de los observadores estaban dispuestos a dejarse asombrar por el espectáculo decimonónico de realizaciones y expansión continuas. Porque la promesa de una política transformadora del mundo estaba sostenida por el poder del dinero: el nuevo estándar de valores creado por la revolución industrial inglesa. El dinero, circulando sin restricciones con ayuda de barcos cañoneros, unió a cantidades crecientes de personas en una solidaridad negativa. Como alegaron acertadamente Marx y Engels:

> La burguesía, con el rápido perfeccionamiento de todos los medios de producción, con las facilidades increíbles de su red de comunicaciones, lleva la civilización hasta a las naciones más salvajes. El bajo precio de sus mercancías es la artillería pesada con la que derrumba todas las murallas de China.

Esta rapsódica visión de la potencia prometeica de la burguesía industrializadora y universalizadora era lógica en dos provincianos de la Alemania preindustrial que contemplaban envidiosos el progreso del Occidente anglo-francés. Observadores más lejanos de países en gran medida campesinos, como el pensador radical ruso Nikolai Chernyshevski, estaban aún más pasmados. Chernyshevski consideró el Crystal Palace –una enorme estructura de cristal y hierro construida por Joseph Paxton en 1851 para la Gran Exposición de las Obras de Industria de todas las Naciones celebrada en Londres– «un milagro de arte, belleza y esplendor».

En su novela *¿Qué hacer?* (1863), probablemente la peor novela rusa del siglo XIX (y también la más influyente), el Crystal Palace encarna un futuro utópico, construido sobre principios racionales, de trabajo gozoso, vida comunal, igualdad de género y amor libre. (Lenin se sintió tan conmovido por esta visión que escribió un plan político con el mismo título.) Pero también los rezagados de la modernidad política y económica –los alemanes y después los rusos– sintieron agudamente tanto su irresistible tentación como sus peligros.

Los escritos de Dostoievski captan la inquietante atracción de la nueva civilización materialista y su ideología de individualismo, y el hecho de que esa civilización estuviera apuntalada tanto por su prestigio como por su predominio militar y marítimo. Dos años antes de publicar *Memorias del subsuelo* (1864), Dostoievski hizo un viaje por Europa occidental. En 1862, durante su estancia en Londres, visitó la Exposición Internacional. En el Crystal Palace dio testimonio de que:

> Se reconoce una idea colosal; se siente que allí ya se ha logrado algo, que hay una victoria, un triunfo. Incluso empiezas a temer algo. Por muy independiente que seas, comenzarás por algún motivo a sentir algo terrible. «¿No será éste, en realidad, el ideal logrado? –piensas– ¿No será el fin? ¿No será éste, en realidad, el rebaño único? ¿No habrá que aceptar esto, en realidad, como la verdad plena y cerrar la boca definitivamente?» Todo esto es tan solemne, triunfal y orgulloso que se te empieza a encoger el espíritu.

En el siglo XVIII, Francia había representado en un principio, para el resto del mundo, la civilización moderna de riqueza, modales elegantes y sensibilidad, superando, como afirmaba Voltaire, incluso a las antiguas Atenas y Roma en el «arte de vivir». Pero hacia mediados del siglo XIX era Gran Bretaña, más que Francia, el paradigma de Estado y sociedad modernos. Había puesto en marcha una transición trascendental de

economía agraria a industrial, de rural a urbana, y generado, sirviéndose de una filosofía sustanciadora, una ética utilitarista –la máxima felicidad para el mayor número de personas– que se abrió camino incluso hasta Rusia (Dostoievski iba a arremeter contra ella en posteriores novelas).

El éxito de esta burguesía capitalista en perpetua expansión hizo que el movimiento perpetuo, hacia delante y hacia el progreso, apareciera como un imperativo político para Estados e individuos por igual. Intelectuales de El Cairo, Calcuta, Tokio y Shanghái leyeron a Jeremy Bentham, Adam Smith, Thomas Paine, Herbert Spencer y John Stuart Mill para conocer los secretos de la autosuperación. Una pequeña minoría de europeos occidentales eran los portadores y promotores de una civilización que planteaba al resto de la población mundial formidables desafíos morales y espirituales, así como políticos.

Dostoievski no se hacía ilusiones respecto a la importancia histórica mundial de lo que veía en el Crystal Palace:

> Miras a estos cientos de miles, a estos millones de personas que han acudido aquí, sumisas, procedentes de todo el mundo... gentes llegadas con un solo pensamiento, que se agolpan tranquila, terca y silenciosamente en este palacio colosal, y sientes que allí se ha consumado y rematado algo definitivo. Es como un cuadro bíblico, algo por el estilo de Babilonia o de una profecía del Apocalipsis que se cumple ante los ojos. Sientes que hay que tener una tenaz resistencia espiritual y poder de negación para no sucumbir, para no rendirse a la impresión, inclinarse ante el hecho y deificar a Baal, es decir, para no tomar lo existente por el propio ideal.

En opinión de Dostoievski, el coste de tanto esplendor y magnificencia como los exhibidos en el Crystal Palace era una sociedad dominada por la guerra de todos contra todos, en que la mayoría estaba condenada a ser perdedora. En tono de asombro y temor describía Londres como un desierto de proletarios maltrechos «medio desnudos, salvajes y hambrientos», ahogando su desesperación frenéticamente en la depravación y el alcohol. En la visita a París, Dostoievski comentó cáusticamente que la *Liberté* sólo existía para el millonario. El concepto de *Égalité*, igualdad ante la ley, era un «insulto personal» a los pobres expuestos a la justicia francesa. En cuanto a la *Fraternité*, era otra farsa en una sociedad impulsada por el «instinto individualista, aislacionista» y el ansia de propiedad privada.

Incluso el socialista se prestaba al mismo juego de materialismo con su mezquino cálculo de orden y su enconada idea de lucha de clases. El verdadero socialismo, que residía en el sacrificio espiritual y la comunidad

moral, no podía instaurarse en Occidente, porque la «Naturaleza occidental» tenía un fundamental defecto de fábrica: carecía de Fraternidad. «Por el contrario, allí se encuentra», escribía Dostoievski:

> un principio de individualismo, un principio de aislamiento, de intensa autoconservación, de ganancia personal, de autodeterminación, del yo, de oponer este Yo a toda la naturaleza y al resto de la humanidad como un principio autónomo independiente enteramente igual y equivalente a todo lo que existe fuera de sí mismo.

Dostoievski regresó a Rusia lleno de ira contra todos los que se rendían ante Baal. Los turistas rusos en Europa, escribió, le recordaban a perritos corriendo de un lado a otro en busca de sus amos. Pasó el resto de su vida denostando a los occidentalizados ingenieros del alma que creen «que no hay suelo, que no hay pueblo, que la nacionalidad es simplemente un determinado sistema fiscal, que el alma es tabula rasa, un pedacito de cera a partir del cual se puede crear directamente una verdadera persona, un hombre universal, un homúnculo; lo único que hay que hacer es aplicar los frutos de la civilización europea y leer dos o tres libros breves».

En *Memorias del subsuelo*, publicado un año después de *¿Qué hacer?*, Dostoievski hace que su narrador rechace decididamente la visión de progreso de Chernyshevski. Este breve monólogo fue la primera andanada sostenida de Dostoievski contra la importación de ideas occidentales en Rusia, y contra el concepto cada vez más popular de egoísmo racional. Insistiendo en que el hombre es fundamentalmente irracional, el antihéroe de esta novela corta, un insignificante funcionario de San Petersburgo, destruye metódicamente el vanidoso símbolo de la sociedad utópica de Chernyshevski: el Crystal Palace. «Soy un enfermo», comienza, «soy un malvado. Soy un hombre desagradable.»

Pero en realidad, no estamos ante un hombre susceptible de ser conocido. La cuestión es, añade, que no he conseguido nunca «llegar a ser nada». Y no hay razón alguna que explique nada de su carácter o de sus acciones. El interés propio racional no proporciona una buena base para la acción porque puede ser fácil y placenteramente desobedecido. El Hombre del Subsuelo nos revela después que su inestable ego es la guía menos fiable para una conducta moral y sensible, cuando manifiesta su tragicómica rebelión contra una realidad abrumadora y humillante. «Evidentemente, no podré romper ese muro con la cabeza», admite «pero me niego a humillarme ante

ese obstáculo por la única razón de que sea un muro de piedra y yo no tenga fuerzas.»

La felicidad universal no podía lograrse por medio de que los hombres sucumbieran a la plenitud material del Crystal Palace. Lejos de ello; como dice el Hombre del Subsuelo: «Estoy convencido de que el ser humano no renunciará jamás al verdadero sufrimiento, es decir, a la destrucción y el caos». Soñando sin cesar en vengarse de sus superiores sociales, esta criatura subterránea se deleita en su sentimiento de impotencia, y proyecta hacia el exterior la culpa de su mala situación. Nietzsche extrajo de *Memorias del subsuelo* su idea específica sobre el resentimiento y su maligno potencial como forma tóxica de agresión del débil contra una elite distante e inaccesible.

ESO VEO, ESO QUIERO

Pese a todo, la sigilosa europeización del mundo que Dostoievski vio en sus primeras etapas se ha consumado ya. Apenas hay un lugar en el mundo, ni siquiera Borneo o las selvas amazónicas, donde no se deje sentir el impacto del Occidente atlántico, de sus ideas e ideologías de materialismo, y de sus versiones americanizadas, sometidas a producción en masa.

Las instituciones europeas de Estado-nación y capitalismo han suplantado a formas milenarias de gobernanza, de Estado y de economía de mercado. La difusión de la cultura, mejores comunicaciones, aumentos demográficos y urbanización han transformado los rincones más remotos de Asia, África y Latinoamérica. El deseo de autoexpansión mediante el éxito material domina totalmente los ideales espirituales subsistentes en las religiones y culturas tradicionales.

Hablando ante la Cámara de Diputados francesa en 1840, Tocqueville se mostraba ya admirado de la velocidad y complejidad de esta unificación del globo (mientras instaba a Francia a participar en ella mediante un colonialismo más enérgico): «¿Saben ustedes qué está ocurriendo en Oriente? Todo un mundo se está transformando... Europa en nuestro tiempo no ataca Asia sólo por una esquina, como hizo Europa en la época de las Cruzadas: ataca [...] desde todos lados, perforando, envolviendo, sometiendo». Definitivamente, el predominio europeo era polifacético; se producía tanto a través del deseo de emulación como de la conquista militar.

El Crystal Palace, como temía Dostoievski, presagiaba una ola universal de deseo mimético: de deseo e intentos de poseer los mismos objetos. Alemania, Rusia y Japón se dispusieron a ponerse a la altura de Gran Bretaña y Francia en el primer gran brote de mimetismo de apropiación del siglo XIX. Hubo dos guerras mundiales como resultado de que hubiera naciones que desearan los mismos objetos e impidieran a otras que intentaran apropiarse de ellos. Pero en 1945 los nuevos estados-nación de Asia y África habían iniciado ya su propio viaje azaroso hacia el Crystal Palace, pisoteando la diversidad étnica y religiosa, así como los modos de vida antiguos.

A los hombres y las mujeres no occidentales educados en Europa o en instituciones de tipo occidental les desesperaban sus elites tradicionalistas tanto como les ofendía el predominio de Europa sobre sus sociedades. Habían absorbido afanosamente las ideologías del darwinismo social; también ellos estaban obsesionados con encontrar auténtico poder y soberanía en un mundo de potentes estados-nación. En esta aventura para proporcionar a sus pueblos una oportunidad razonable de fuerza, igualdad y dignidad en el palacio del hombre blanco, Mao Zedong en China y Mustafa Kemal Atatürk en Turquía, tanto como el primer ministro de Irán democráticamente elegido Mohammad Mosaddeq, emularon el modelo occidental de movilización de masas, construcción del Estado e industrialización.

Muy anteriormente a los intentos del siglo XX de «emulación nacional», el predominio europeo y americano sobre «las economías y los pueblos del mundo», como escribe Christopher Bayly en *El nacimiento del mundo moderno, 1780-1914* (2004), había convertido a una buena parte de la humanidad en «perdedores a largo plazo en la carrera por los recursos y la dignidad». El imperialismo no sólo había impuesto ideologías e instituciones poco adecuadas en unas sociedades que habían desarrollado, a lo largo de siglos enteros, unidades políticas y estructuras sociales propias y viables; había también privado a muchas de ellas de los recursos para intentar un desarrollo económico de corte occidental.

No obstante esta desventaja, o debido a ella, el objetivo explícitamente definido de los primeros iconos nacionalistas de Asia y África (Atatürk, Nehru, Mao, Sukarno, Nasser y Nkrumah) era «ponerse a la altura» de

Occidente. Inmensos problemas –en parte consecuencia del dominio colonial– se agolpaban ante estas múltiples modernizaciones poco después de la independencia; y los antagonismos y alianzas de la Guerra Fría los agravaron. Regímenes de izquierdas de toda Asia, África y Latinoamérica sufrieron embargos o fueron derrocados por los representantes del mundo libre; movimientos explícitamente comunistas, como en Indonesia y Egipto, fueron brutalmente reprimidos por sus aliados locales. Los que sobrevivieron se hicieron cada vez más autoritarios y erráticos. Llegada la década de 1970, muchos estados-nación pro occidentales se habían hundido también en el despotismo.

Pero un objetivo unía a todos estos regímenes ideológicamente divergentes. Tanto los modernizadores socialistas como los capitalistas imaginaron un aumento exponencial del número de personas propietarias de coches, casas, aparatos y artilugios electrónicos, y un impulso de la industria turística y de lujo en el mundo entero. Ésta es una fantasía que se ha globalizado desde el fin de la Guerra Fría y actualmente crea sinergias entre los esfuerzos de hombres de negocios, políticos y periodistas de todo el mundo. Desde la caída del comunismo, las clases dirigentes del no-Occidente han buscado ayuda en McKinsey antes que en Marx para definir su futuro socioeconómico; pero no se han atrevido a alterar los cimientos fundacionales de su legitimidad en tanto que «modernizadores» que llevan a sus países a la convergencia con Occidente, y a lograr niveles de vida europeos y americanos.

El Crystal Palace se extiende hoy por el mundo entero, abarcando por igual al no-Occidente y a Occidente, literalmente en la forma de los centros urbanos de cientos de ciudades, desde el Shanghái radicalmente «renovado» hasta los despropósitos surrealistas de Dubái y Gurgaon. El *Homo economicus*, el individuo autónomo, razonante, objeto de derechos, ese producto quintaesencial del industrialismo y la moderna filosofía política, ha hecho realidad sus fantásticos planes de introducir toda la existencia humana en el engranaje de producción y consumo: Kalimantan, en Indonesia, en su día famoso por sus cazadores de cabezas, hoy presume de un McDonald’s. El aumento del PIB, aun siendo desigual, es el índice insustituible de poder y riqueza nacionales. Alcance o no el mundo no occidental al occidental, el irreprimiblemente glamuroso dios del materialismo ha superado las religiones y culturas del pasado en la vida y el

pensamiento de la mayoría de los pueblos no-occidentales, y de modo sumamente rápido entre sus clases cultas.

IGUAL, IGUAL

Baal, trayendo en su estela perturbaciones económicas, atomizando las sociedades, amenazando antiguos valores, y haciendo inevitables los desajustes sociales, ha creado también líneas de falla globales: las que corren a través de las almas humanas así como de las naciones y sociedades que experimentan cambios masivos. De entre sus víctimas surgen los soldados de a pie del islamismo radical, así como del nacionalismo hindú y el chino.

La mayoría de ellos no son los más pobres de los pobres, ni miembros del campesinado o de los desposeídos urbanos. Son jóvenes con estudios, a menudo desempleados, migrantes rural-urbanos, u otros de clase media baja. Han abandonado los sectores más tradicionales de sus sociedades y han sucumbido a las fantasías del consumismo sin poder satisfacerlas. Ellos responden a su confusión y su desorientación con odio hacia los supuestos beneficiarios de la modernidad, y pregonan los méritos de sus culturas nativas o afirman su superioridad, pese a que están desarraigados de dichas culturas.

Al margen de sus orígenes nacionales y su retórica localmente sintonizada, estos hombres desafectos apuntan contra aquellos que consideran elites venales, insensibles y mendaces. Donald Trump lideró un resurgir de nacionalistas blancos enfurecidos por considerarse engañados por un liberalismo globalizado. Un aborrecimiento similar a los tecnócratas y cosmopolitas de Londres desembocó en el Brexit. El objetivo de los nacionalistas hindúes, que tienden a pertenecer a las clases medias bajas con estudios y cierta experiencia de movilidad, son los indios anglohablantes «pseudolaicistas» a los que acusan de desdeñar el hinduismo y las tradiciones vernáculas. Los nacionalistas chinos desprecian a la pequeña minoría de sus compatriotas tecnócratas de orientación occidental. Los islamistas radicales, afanosos autodidactas del islam, pasan mucho tiempo aquilatando diferencias entre los que consideran verdaderos musulmanes y los que lo son sólo nominalmente, aquellos que se han rendido al hedonismo y al desarraigo de la sociedad de consumo.

Entre los reconocimientos recientes del insidioso atractivo de Baal y sus siniestras manipulaciones destaca el de Anwar al-Awlaki. Este extraordinariamente influyente predicador de la yihad, que habla con acento americano, alegó en una de sus muy populares series de conferencias, «La vida del Profeta: el Periodo Makkan», que «una cultura global» ha seducido «a los musulmanes y sobre todo a los musulmanes que viven en Occidente». Citando el escritor ruso eslavófilo Alexander Solzhenitsyn («Para destruir a un pueblo hay que cortar sus raíces»), Awlaki afirmó que los musulmanes «están padeciendo una seria crisis de identidad», y tienen más en común «con estrellas del rock y jugadores de fútbol» que «con los compañeros de Rasool Allah [Mahoma]».

Las diatribas de Awlaki en blogs, redes sociales y YouTube, que han engendrado una generación entera de «terroristas de Facebook» en Occidente, extraen su poder persuasivo de una experiencia, muy generalizada entre los jóvenes musulmanes, de atracción y autoaborrecimiento ante los dioses de la sensualidad. El propio Awlaki abandonó Estados Unidos y se lanzó al yihadismo por miedo a que él, que sermoneaba contra la fornicación, pudiera ser denunciado por frecuentar a prostitutas. Abu Musab al-Zarqaui, cuyos brutales ataques contra chiíes contribuyeron a empujar a Irak a la guerra civil y pusieron los cimientos del DAESH, estaba huyendo de un largo pasado de proxenetismo, tráfico de drogas y grandes cantidades de alcohol, y nunca escapó totalmente de ese pasado. El afgano-americano Omar Mateen era un habitual del club gay de Orlando donde masacró a 49 personas.

La búsqueda de victoria moral sobre una personalidad poco viril y de una identidad clara rápidamente lograda mediante la identificación de un solo enemigo, induce a los jóvenes musulmanes a afiliarse al DAESH y al-Qaeda. Para mucha gente, ha sido desconcertante encontrar entre los admiradores musulmanes de Justin Bieber a una especie política –radicales, revolucionarios, fantasiosos milenaristas– durante mucho tiempo considerada extinta en la Europa occidental y la América posindustriales, de hecho posideológicas. Pero la feroz reacción contra la modernidad, como veremos en el capítulo siguiente, comenzó incluso antes de que ésta se hubiera afianzado como norma universal; Rousseau presenció con espíritu crítico la creación de la nueva sociedad individualista, y señaló devastadoras contradicciones en el corazón y el alma del individuo burgués

al cual se había encomendado el progreso, que improvisaba sus propias soluciones militantemente secesionistas.

Esta central tradición revolucionaria iniciada por Rousseau apenas es un recuerdo hoy día. Insulsos fanáticos, que bruñen diligentemente la imagen de un Occidente «liberal» frente al totalitarismo del islam, la han condenado al olvido. Este suele lograrse mediante una mezcla de historia reduccionista y explicaciones ahistóricas, que en buena medida recurren a la psicología clínica. Así, políticos y periodistas describen repetidamente al terrorista interior como un trastornado «lobo solitario», incluso si, como en el caso de Timothy McVeigh y muchos otros militantes antigubernamentales de Estados Unidos, expresan explícitamente un punto de vista –ese antigubernamentalismo– que refleja ideas e ideologías generalizadas.

McVeigh afirmó estar defendiendo la Constitución americana, y el día en que cometió su atrocidad de 1995 en Oklahoma City llevaba una camiseta con una cita de Thomas Jefferson: «El árbol de la libertad debe ser vigorizado de vez en cuando con la sangre de patriotas y tiranos». McVeigh se reveló asimismo como un auténtico producto de la Primera Guerra del Golfo –la guerra que pasó directamente al vídeo– con sus muertes minuciosamente escenificadas: buscaba cobertura mediática a escala masiva además de un elevado número de víctimas. Después justificó su espectáculo de violencia aludiendo a la bomba atómica de Hiroshima y otros actos de guerra de Estados Unidos expeditivos y devastadoramente eficaces.

La generación de militantes blancos supremacistas que siguió a McVeigh defendía las mismas racionalizaciones convencionales de la violencia. Mucho antes de Trump y Ted Cruz, los políticos republicanos estaban repitiendo la creencia central de McVeigh en la libertad frente a gobiernos venales. Y los camioneros de Luisiana, que son además propietarios de armas, tienen más en común con los hindúes que blanden *trishulas* en la India, los islamistas barbudos de Pakistán y los nacionalistas y populistas de otros lugares, de lo que ninguno de ellos imagina.

La «variedad», advertía Tocqueville ya a mediados del siglo XIX, «está desapareciendo en la especie humana; en todos los rincones del mundo se encuentran las mismas formas de actuar, pensar y sentir [...] todos los pueblos se tratan más entre sí y se copian más fielmente». Incluso los

antiimperialistas que afirmaban su personalidad nacional y su particularidad frente a la misión racionalista, agresivamente universalizadora de Europa, acabaron al fin reconfigurando radicalmente ancestrales religiones y culturas como el budismo, el hinduismo y el islam en concordancia con líneas europeas, instilando propósito político, celo reformista y hasta contenido revolucionario en estas creencias modernizadas.

Hacia finales del siglo, Herzl tenía la esperanza de que el «mimetismo darwiniano» hiciera a los judíos tan potentes como sus torturadores europeos. Definitivamente, no es debido a un hadiz esotérico por lo que el DAESH se muestra tan ansioso de adoptar los modernos métodos y tecnologías de Occidente para la guerra, la revolución y la propaganda; sobre todo, como reveló el dandismo homicida de Yihadista John, su muy mediática violencia de terror y destrucción.

El pedigrí intelectual de las tremendas atrocidades actuales no reside en las escrituras religiosas. Los colonialistas franceses en Argelia utilizaron técnicas de tortura ideadas por los nazis durante la ocupación de Francia (y también figuran entre los primeros secuestradores de un avión civil). En su guerra global contra el terror, los estadounidenses recurrieron a crueles métodos de interrogatorio que la Unión Soviética había patentado durante la Guerra Fría. En la última etapa de esta truculenta reciprocidad, los herederos de al-Zarqaui en el DAESH visten a sus rehenes occidentales con los trajes color naranja de Guantánamo, y encienden las cámaras de sus teléfonos inteligentes antes de decapitar a sus víctimas.

En muchos países occidentales, lo que llamamos «islamismo radical» se ha desarrollado en tándem con una derecha radical nativista en un contexto de decadencia económica, fragmentación social y desencanto con las políticas electorales. Marginados obreros cristianos del Cinturón Industrial de Estados Unidos y de la Polonia poscomunista, así como jóvenes musulmanes de larga barba en Francia, promueven una narración de victimismo y lucha heroica entre fieles e infieles, entre lo auténtico y lo falso. Sus blogs, vídeos en YouTube y encarnaciones en las redes sociales se asemejan entre sí, hasta en las teorías de conspiración sobre judíos transnacionales. Los escritos de Anders Behring Breivik, que mató a casi doscientas personas en Noruega en 2011, contenían las mismas críticas al feminismo que cualquier mamotreto islamista. El adolescente iraní-alemán que mató a nueve personas en Múnich en el quinto aniversario del ataque de

Breivik, confirmó el carácter mimético de la actual violencia al elegir una foto de Breivik para su perfil en WhatsApp.

Hace tiempo ya que la identidad es intercambiable en nuestra guerra civil global: después de todo, los militantes armados y financiados por Occidente contra la Unión Soviética fueron en su día calificados de «luchadores por la libertad», y ellos a su vez acabaron considerando a sus promotores capitalistas indiferenciables de los ateos comunistas. Hoy, los veteranos de guerra estadounidenses contra los yihadistas de Irak y Afganistán –afroamericanos así como musulmanes– apuntan sus armas contra sus conciudadanos. Y no obstante seguimos buscando explicaciones y enemigos en la drástica alteridad cultural y religiosa de los responsables, en una ideología religiosa que, originada en Oriente Medio, seduce claramente a jóvenes vulnerables alejándolos de los valores occidentales.

Es un impulso tranquilizador y hasta halagador. ¿Qué hay más ajeno a las sociedades liberales, laicas y democráticas que una banda de fundamentalistas del siglo VII dispuestos a suicidarse en nombre de Alá con objeto de infligir el máximo daño? Para los que se han formado con los relatos de cómo el Occidente definido por el racionalismo y el humanismo de la Ilustración hizo, o tendría que haber hecho, el mundo moderno, culpar a la teología islámica, o fijarse en la repugnante retórica del DAESH, puede ser incluso indispensable para lograr autoextasiarse moralmente y reforzar convicciones de superioridad: nosotros, liberales, democráticos y racionales, en nada nos parecemos a esos salvajes. Pero estos ejercicios de fortalecimiento no pueden ya ocultar el hecho de que la historia del Occidente atlántico forma desde hace mucho tiempo un continuo con el mundo que éste ha hecho.

Los sistemas de creencias e instituciones que Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos iniciaron y desarrollaron –la sociedad comercial, la economía global de mercado, el Estado-nación y la racionalidad utilitarista– causaron una prolongada crisis en Europa, antes de agitar los mundos, más antiguos, de Asia y África. Y es ya evidente que las aspiraciones radicales que encendieron, que brotaron primero como revoluciones y revueltas en las sociedades europeas del siglo XIX, distan de haberse extinguido. Siguen apareciendo nuevos demagogos políticos y religiosos; formas más antiguas de fe y modos de vida experimentan metamorfosis tan radicales como la del

cristianismo en la era secular. El Occidente moderno no es ya diferenciable de sus enemigos aparentes.

3. Amarse a sí mismo a través de los demás: el progreso y sus contradicciones

> Nos desagrada todo aquel [...] que corre a nuestro lado, que entorpece nuestro paso o nos deja atrás. Diciéndolo claramente: todos los contemporáneos son odiosos.
>
> EMIL CIORAN

LA SOCIEDAD OPULENTA UNIVERSAL

En 1736 Voltaire publicó *El mundano*, una elocuente oda a la buena vida, como él la concebía con audacia y originalidad. Este poema filosófico anunciaba nada menos que una revolución moral que cambiaría el carácter de la cultura occidental y finalmente la forma del mundo moderno.

Era una época, después de todo, en que predominaban unos ideales de vida que se remontaban a la Edad Media: la creencia clásica en una edad dorada, en la pobreza y la vida pastoral. La búsqueda de riqueza, no digamos ya de placer, incitaba odio en los moralistas civiles y religiosos. Voltaire, sin embargo, despachó audazmente el pasado cristiano como una larga noche de ignorancia, prejuicio y privación.

Exhortó a los seres humanos a mirar hacia delante, al presente y el futuro. Esa edad dorada, afirmó, estaba donde él estaba, en una utopía sensual donde «aparecen necesidades superfluas». Elogiaba los efectos civilizadores del comercio mundial, la prosperidad material y el consumo. De hecho, Voltaire logró que la vida de lujos y confort pareciera un objetivo político y económico legítimo y hasta necesario, que se alcanzaba sobre todo por medio del comercio y el consumo:

> Del Tejel, Burdeos y Londres
> ¿no veis los buques tan finos
> ir a buscar otros bienes
> en el Ganges producidos
> en cambio de nuestros frutos,

mientras que en el tiempo mismo
los sultanes se embriagan
de la Francia con los vinos?

Confesando sin ambages su amor al consumo ostentoso, Voltaire se burlaba de la máxima de Rousseau de que los ricos tienen el deber de «nunca hacer a la gente consciente de las desigualdades de riqueza». Pero es que este plebeyo en ascenso creía estar en el lado bueno del progreso universal. Y no era el único, ni se equivocaba totalmente.

Hacia mediados del siglo XVIII, la historia se había periodizado de la forma que es hoy convencional: Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna, en la que la sociedad parecía avanzar saliendo de la guerra y la xenofobia hacia una cosmópolis definida por el comercio, la tolerancia mutua y una cultura refinada. La riqueza, tradicionalmente concentrada y plasmada en la propiedad inmobiliaria, había sido anteriormente un fin en sí misma sólo para las comunidades mercantiles. Montaigne, por ejemplo, tenía la idea de que en el comercio un hombre sólo puede beneficiarse a expensas de otro. En el siglo XVIII, no obstante, hacer dinero mediante el comercio y los negocios empezó a parecer más deseable que la antigua clase de riqueza.

Montesquieu escribió complacido en *Del espíritu de las leyes* (1748), dos décadas antes de *La riqueza de las naciones* (1776), que los políticos «sólo nos hablan de manufacturas, comercio, finanzas, riqueza e incluso lujo». Rousseau se hizo eco de esto en tono quejumbroso en su *Discurso sobre las artes y las ciencias* cuando escribió que «los políticos antiguos hablaban incesantemente de moral y virtud, los nuestros hablan solamente de negocios y dinero». Para gran contrariedad de Rousseau, también el intelectual parecía haberse tornado promotor de la nueva sociedad comercial (y celoso protector de su nuevo y elevado estatus). Cuando Voltaire nació en 1694, el término *philosophe* denotaba una persona retirada, muy lejos de la frivolidad de la corte. Cuando murió en 1778, *philosophe* aludía a alguien que conformaba activamente la sociedad. «El espíritu del siglo», como advirtió el propio Voltaire, «ha hecho a los hombres de letras tan aptos para la sociedad como para el estudio; y es en este sentido en el que son superiores a los de siglos pasados.»

El filósofo y teólogo Herder criticó la presunción de los *philosophes* franceses, manifestada posteriormente por intelectuales de muchos países

fuertes, de que vivían en el mejor de los mundos posibles y eran fuente de dulzura y de luz:

> Por regla general, el filósofo no es nunca más que un asno cuando muy confiadamente pretende jugar a ser Dios; cuando, con extraordinaria seguridad, se pronuncia sobre la perfección del mundo, totalmente convencido de que todo avanza precisamente así, en una bonita línea recta, que cada generación sucesiva alcanza la perfección en una progresión completamente lineal, en concordancia con sus ideales de virtud y felicidad. Da la casualidad de que él es siempre la *ratio ultima*, el último, el máximo eslabón en la cadena de ser, la culminación misma de todo. «¡Contempla hasta qué punto de ilustración, virtud y felicidad ha girado el mundo! Y he aquí que, ¡ved, yo estoy sobre el péndulo, la lengua dorada de la balanza del mundo!»

Pero Herder, cuando escribió esto, era un habitante poco conocido de un país políticamente incoherente. Y también lo era el adolescente Fichte, hijo de un tejedor rural, cuando fantaseaba en 1788 sobre la composición de una crítica devastadoramente satírica del nuevo ideal de riqueza. Cuando finalizaba el siglo, intelectuales del Occidente atlántico exaltaban el *ethos* comercial y criticaban a esos severos cristianos y republicanos cívicos que habían resaltado los peligros morales del egoísmo económico y la complacencia sensual.

Se abrió un territorio entero de nueva actividad humana, que hoy conocemos con las palabras *ciencias económicas* y *economía*, y rápidamente adquirió un valor supremo. Sus publicistas insistían, a diferencia de Montaigne, en que los intereses individuales, lejos de ser opuestos, podían ser armonizados por el comercio, y que, de modo aún más notable, las ganancias privadas eran también acordes con el bien público. Adam Smith imaginó un sistema global y abierto de comercio impulsado por la envidia y la admiración hacia los ricos; sostenía, así, que el instinto humano de emulación de los demás podía transformarse, en virtud de un mecanismo que él llamó «la mano invisible», en una constructiva fuerza moral y social. Montesquieu pensaba que el comercio, que hace «útiles las cosas superfluas y necesarias las útiles», podía «curar prejuicios destructivos» y promover «la comunicación entre los pueblos». En *Suplemento al viaje de Bougainville* (1772), Diderot fantaseaba sobre el Hombre Nuevo abiertamente sensual, un *connoisseur* que:

> se siente inclinado por las diversiones de esta sociedad. Le gustan las mujeres, los espectáculos, los manjares delicados; se adapta al torbellino mundano tan bien como a la inconstancia del elemento en el que se ha zambullido. Es amable y alegre: es un verdadero francés, lastrado, por un lado, por un tratado de cálculo diferencial e integral, y por el otro, por un viaje alrededor del globo.

Si bien Diderot elogiaba al intelectual cosmopolita como elegante hombre de mundo, casi un proto-James Bond con su gusto por las mujeres y los gastos extravagantes, Voltaire exaltó al comerciante trotamundos en sus *Cartas filosóficas* (1773), alegando que «enriquece a su país, desde su contaduría emite despachos a Surat y el Gran Cairo, y contribuye al bienestar del mundo».

El propio Voltaire llegó a ser miembro a sueldo de una elite conectada a escala mundial cuando entró en una compañía que importaba grano del norte de África, lo transportaba a Marsella y lo reexportaba a Italia y España. En los últimos años de su vida exportaba relojes de su fábrica de Suiza a Rusia y Turquía, y también exploró las posibilidades de ventas en Argelia y Túnez. Cuando murió era un hombre muy rico, con una fortuna amasada a base de derechos de autor, mecenazgo real, propiedad inmobiliaria, especulación financiera, apuestas de lotería, préstamos monetarios a príncipes y fabricación de relojes. (También practicó algunos métodos deshonrosos: el escritor alemán Gotthold Ephraim Lessing, que trabajó para él en Berlín, pensaba que sus tratos financieros eran propios de un bribón.)

La clase plebeya de Francia a la que pertenecía Voltaire había sentido agudamente la disparidad entre su sentido de valía personal y el limitado espacio que el orden vigente permitía a su talento. En el momento de su muerte, había dejado muy atrás la humillación de ser azotado por los secuaces de un noble francés. Charlaba en plano de igualdad con príncipes y ministros. Había demostrado con su ejemplo personal que el héroe de la nueva sociedad secular era el emprendedor, tanto intelectual como comercial.

UN LOCO INTERESANTE

En contra de esta revolución moral –la descristianización de la sociedad europea y el plan deliberadamente herético de construir el Cielo en la Tierra mediante el incremento de la riqueza y el refinamiento intelectual–, Rousseau lanzó una contrarrevolución. En realidad, podría decirse sin melodrama que una tarde de octubre de 1749, mientras caminaba por una carretera provincial de las afueras de París, este «tunante de genio» inició la revuelta típicamente moderna contra la modernidad, con reverberaciones

que van cobrando fuerza a medida que el Crystal Palace se extiende por todo el mundo.

En su perspectiva radical, la nueva sociedad comercial, que fue adquiriendo sus principales rasgos de división de clases, desigualdad y elites insensibles a lo largo del siglo XVIII, hacía a sus miembros corruptos, hipócritas y crueles en virtud de los valores que recetaba de riqueza, vanidad y ostentación. Los seres humanos eran buenos por naturaleza hasta que accedían a esta sociedad y se exponían a una transformación incesante y psicológicamente debilitante, y a una complejidad desconcertante. Empujados a un proceso interminable de cambio, y privados de paz y estabilidad, los seres humanos no podían ser ni privadamente felices ni ciudadanos activos.

Ésta es, claramente, la visión del mundo de un exiliado solitario y sin raíces; es una interpretación que no puede separarse de la vida y la personalidad de Rousseau, y en realidad de los muchos hombres desarraigados que elevaron su incapacidad para adaptarse a una vida estable en la sociedad al rango de injusticia contra la raza humana. Nacido en Ginebra en 1712, hijo de un relojero, Rousseau tuvo una infancia y adolescencia en buena medida carente de tutela. Había perdido a su madre y sólo tenía diez años cuando su padre le dejó con parientes indiferentes y se fue de la ciudad. A los quince años se escapó de sus tutores y llegó hasta Saboya, donde pronto se convirtió en el juguete de una aristócrata francesa, que al fin sería el gran amor de su vida y le inició en los libros y en la música. Rousseau, que siempre buscó a su madre en las mujeres, la llamaba *maman*.

Cuando llegó a París a mediados de la década de 1740, tras una primera trayectoria itinerante por Europa, Rousseau había trabajado ya en varios puestos subalternos: como aprendiz de grabador en Ginebra, lacayo en Turín, preceptor en Lyon y secretario en Venecia. En 1745 empezó a vivir en París con una costurera casi analfabeta con la que tuvo cinco hijos, mientras trataba de hacer sus primeras incursiones en los salones de la ciudad, punto focal de la Ilustración francesa, donde la nueva sociedad comercial era teorizada y promovida por hombres (y unas pocas mujeres) librepensadores, y en los que Rousseau al fin y a la postre no tenía realmente sitio.

Una de sus primeras amistades en París fue Denis Diderot, provinciano como él y decidido a sacar el máximo beneficio del clima intelectual relativamente libre de la década. Como colaborador frecuente de la *Enciclopedia*, en la que publicó casi cuatrocientos artículos, muchos de ellos sobre política y música, Rousseau parecía haberse unido al esfuerzo colectivo de la ambiciosa clase emergente francesa. Pero Rousseau, que había padecido privaciones materiales, la división de clases y la injusticia social más profundamente que los demás advenedizos, estaba desarrollando sus propias opiniones sobre esa vida buena que ellos proponían.

En aquella tarde de octubre de 1749, Rousseau se dirigía a ver a Diderot, encarcelado en una fortaleza de Vincennes a las afueras de París por haber escrito un tratado que ponía en cuestión la existencia de Dios. Mientras leía un periódico de camino, Rousseau vio el anuncio de un premio en un concurso de ensayos. El tema era: «El progreso en las ciencias y en las artes, ¿ha contribuido a corromper o a purificar las costumbres?». En sus *Confesiones* autobiográficas, Rousseau recordaba: «Así que hube leído esto se abrieron mis ojos a nuevos horizontes y me volví otro hombre». Según él, se había sentado a un lado del camino y pasado la siguiente hora en trance, empapando su gabán en lágrimas.

Esta epifanía quizá no fue vivida de modo tan histriónico; es posible que Rousseau hubiera empezado ya a formular sus herejías. Pese a ello, declaró abiertamente en su escrito ganador del concurso de ensayos que, contrariamente a lo que afirmaban los filósofos de la Ilustración sobre los efectos civilizadores y liberadores del progreso, éste estaba generando nuevas formas de esclavitud. Las artes y las ciencias, decía, «extienden sus guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro que los agobian». De hecho «nuestro espíritu ha sido corrompido en proporción» al avance del conocimiento. «El hombre civilizado», añadía, «nace, vive y muere en la esclavitud. Cuando nace se le envuelve firmemente con mantillas; cuando muere se le mete en un ataúd, y mientras conserva la figura humana vive encadenado por nuestras instituciones.»

No se trata solamente de que el fuerte explote al débil; los propios desvalidos son propensos a imitar envidiosamente a los poderosos. Pero las personas, que procuran ser más que los demás, acaban intentando dominar a los otros, obligándolos a ocupar posiciones de inferioridad y deferencia. Los pocos afortunados que están en la cumbre se sienten inseguros,

expuestos a la envidia y malevolencia de los perdedores. Estos emplean todos los medios a su alcance para hacer realidad sus ansias insatisfechas, mientras se aseguran de disimularlos con un velo de civilidad y hasta de benevolencia.

Según la sombría visión de Rousseau, «no más amistades sinceras, no más estima real; no más confianza fundada. Las sospechas, las sombras, los temores, la frialdad, la reserva, el odio, la traición se ocultarán siempre tras el velo uniforme y pérfido de la buena educación». Esta patológica vida interior era una devastadora «contradicción interna» en el corazón mismo de la sociedad comercial, que convertía en torbellino el flujo sereno del progreso.

Los seres humanos, predijo Rousseau, terminarían reaccionando ante su alienación en el mundo moderno con desesperadas plegarias a Dios para que les devolviera «a la ignorancia, a la inocencia y a la pobreza, únicos bienes que pueden hacer nuestra felicidad y que tú consideras preciosos». Durante los dos decenios siguientes, Rousseau desarrolló aquel fogonazo de inspiración en el camino de Vincennes, con rabia y amargo desdén, en una profunda crítica del modo en que –«víctimas de la ciega inconstancia de nuestros corazones»– no obstante vivimos. O «morimos sin haber vivido».

Lo que hace a Rousseau, y a lo que él llamó su «historia del corazón humano», tan asombrosamente pertinente e inquietantemente trascendente es que, a diferencia de los demás escritores del siglo XVIII, describió lo que para la mayoría era la experiencia interior quintaesencial de la modernidad: el desarraigado extraño a las metrópolis comerciales que aspira a un lugar en ellas y se debate con complejos sentimientos de envidia, fascinación, revulsión y rechazo.

Rousseau nunca dejó de hablar de su intensa experiencia personal de miedo, confusión, soledad y pérdida, ordalías espirituales hoy experimentadas millones de veces en todo el mundo. Hölderlin, uno de los muchos distinguidos admiradores alemanes de Rousseau, escribió en su oda al ginebrino, «Tú has oído y entendido la voz del extraño / interpretado su alma». Rousseau conecta bien con los extraños a la modernidad, que se sienten menospreciados y humillados por su reino brillante pero en apariencia excluyente. Sus libros fueron los más vendidos del siglo XVIII, y seguimos volviendo a ellos hoy día porque exploran emociones oscuras que

palpitan en los corazones de los extraños más que los efectos de la razón abstracta; porque revelan que el ser humano está sujeto a impulsos conflictivos en lugar de ser un individuo racional que persigue su propio interés.

Tomemos por ejemplo su novela epistolar *Julia, o la nueva Eloísa* (1761), cuyo protagonista Saint-Preux, un proscrito social, tiene exactamente la misma edad que el autor. Cuando llega al deslumbrante París encuentra «muchas máscaras pero ningún rostro humano». Todo el mundo está tiranizado por el miedo a la opinión de los otros. El aire de cortesía esconde una ausencia de fidelidad y confianza. La supervivencia en la multitud parece sólo garantizada por la conformidad con las ideas y opiniones de cualquiera que sea el grupo sectario al que se pertenece. Las elites se entregan, entre tanto, a sus batallas faccionalistas y asumen que piensan en nombre de todos los demás. La ley moral general es una de obediencia y conformidad con las reglas de los ricos y los poderosos. Una sociedad así, en que los lazos sociales estaban definidos por la dependencia de la opinión de otros y una competitiva ambición privada, es un espacio vacío de cualquier posibilidad de libertad individual. Es una ciudad de lacayos, «los hombres más degenerados», cuyo sentido de impotencia gesta malicia: en los niños, en los criados, en los escritores y en la nobleza.

La amante de Saint-Preux, Julia, le recuerda que en París hay también gente pobre, sin voz, muy alejada de los elevados escenarios donde se forman y difunden las opiniones, y que es su obligación hablar en nombre de ella. En muchos sentidos Rousseau abrazó esta misma obligación, erigiéndose contra las ideas convencionalmente ilustradas de su época, e inventando al «pueblo» desfavorecido y pisoteado que reclama un lugar en nuestro pensamiento compasivo.

Los filósofos políticos que hablaban de contratos sociales definidos por el derecho a la propiedad o el miedo a la muerte prematura habían tendido a olvidar a los desfavorecidos. En contra de Hobbes y Locke, Rousseau se negó a pensar que las obligaciones con la sociedad civil podían derivarse del interés propio, la conservación de la vida o el disfrute de la propiedad privada. Porque los seres humanos socializados eran propensos a engañar y explotar al prójimo mientras pretendían poseer espíritu cívico.

Rousseau fue también el primero en expresar la sospecha, que ha aumentado desde entonces durante dos siglos, de que la sociedad comercial,

junto con sus aditamentos de gobierno y ley, tuviera la finalidad de mantener a la mayoría al servicio de una diminuta minoría de autoridad ilegítima: «Todas esas palabras altisonantes», acusaba, «de sociedad, de justicia, de ley, de defensa mutua, de ayuda al débil, de filosofía y de progreso de la razón no son sino señuelos inventados por políticos astutos o por rastreros aduladores para imponerse a los simples».

En cuanto al mérito individual y la competencia, ambos defendidos por los *philosophes* de la Ilustración, sus recompensas eran escasas, y muy elevados sus costes psíquicos; producían una incesante y agotadora rivalidad mimética y, finalmente, antagonismo:

> Haría notar cómo este deseo universal de reputación, de honores y de preferencias que nos devora a todos, ejercita y compara los talentos y las fuerzas; cómo excita y multiplica las pasiones, y cómo haciendo a todos los hombres concurrentes, rivales, o mejor dicho, enemigos, causa reveses a diario, éxitos y catástrofes de toda especie, al impulsar a la misma lid a tantos pretendientes. Demostraría que a ese deseo ardiente de oír hablar de nosotros, a ese furor de distinguirnos, es a lo que debemos lo que hay de mejor y de peor entre los hombres; nuestras virtudes y nuestros vicios, nuestra ciencia y nuestros errores, nuestros conquistadores y nuestros filósofos, es decir, una multitud de cosas malas y un reducido número de cosas buenas.

Para Rousseau, la sociedad ideal era Esparta, pequeña, severa y autosuficiente, fieramente patriótica e insolentemente no cosmopolita y no comercial. En esta sociedad, al menos, el impulso corruptor de ascender por encima de los demás, y el engaño de los ricos a los pobres, podía contrapesarse con la rendición de la individualidad al servicio público y el deseo de perseguir el bien para la comunidad y el país.

Debido a un fatídico azar, Rousseau fue una figura rara, un desclasado en los círculos elegantemente esnobs de la Francia del siglo XVIII. Para alguien como Voltaire, la alta sociedad parisina de su tiempo era el sumun del refinamiento social y cultural. Su encantadora sociabilidad había sentado un estándar de civilización que otras sociedades podían seguir e imitar (y muchos, como Federico de Prusia y Catalina la Grande, lo hicieron con fruición, asistidos por serviciales pensadores franceses).

En el salón aristocrático, la institución central de la emergente esfera pública, una general urbanidad complementaba la especulación y el debate intelectual de altos vuelos. En esta cordial circulación de opiniones y argumentos, nadie hablaba de revolución o victimismo; cualquier

declaración en nombre de las clases o de la nación, o confesión de agravio económico, se habría considerado señal de mala educación.

Pero Rousseau se encastilló en contra de estos sofisticados salones, donde permaneció el tiempo suficiente para abrigar sospechas sobre intelectuales, especialistas, expertos, y sus despóticos mecenas adinerados y aristocráticos. Aquí residían los comienzos de la esfera pública y la sociedad civil, dos de los grandes estímulos de la modernidad; pero Rousseau los consideraba centros de hipocresía desmoralizante. «En medio de tanta filosofía, humanidad, cortesía y máximas sublimes», escribió, «no tenemos más que una apariencia engañosa y frívola, un honor sin virtud, una razón sin sabiduría y un placer sin felicidad.»

Eligiendo representar a los débiles y expresar el alma del paria, se convirtió en un extraño en el mundo que le había dado fama y le habría proporcionado, de haberlo querido él, una existencia cómoda y hasta lujosa. Rousseau rechazó todas las oportunidades para incrementar su riqueza o su influencia, declinando audiencias con reyes y también sinecuras académicas. La única mujer que le amó, su *maman*, escribió: «Era feo hasta darme miedo y la vida no le hizo más atractivo. Pero era una figura patética y yo le traté con dulzura y bondad. Era un loco interesante».

DOS PERSPECTIVAS SOBRE EL PROGRESO

Rousseau apartó a sus mecenas aristocráticos y se peleó con casi todos sus amigos y simpatizantes, entre ellos Hume y Diderot, muchos de los cuales acabaron asimismo tachándole de loco. Pero con quien se enfrentó más violentamente –y productivamente– fue con Voltaire.

Pocas veces disimularon ambos hombres sus sentimientos mutuos. Voltaire denunció a Rousseau llamándole «vagabundo que querría ver a todos los ricos despojados por los pobres, para así mejor instaurar la unidad fraternal del hombre». Escribió en los márgenes de sus ejemplares de los escritos políticos de Rousseau comentarios como «ridículo», «depravado», «lamentable», «abominable» y «falso». Y redactó anónimamente un panfleto contra Rousseau en el que revelaba que el teórico de la educación de los niños había entregado sus propios cinco hijos a un orfelinato. Voltaire acusaba también a Rousseau de pretender convertir a los seres humanos en «brutos». «Leer vuestro libro», decía, «me mueve a desear caminar a cuatro

patas. Pero dado que hace ya unos sesenta años que he abandonado esta práctica, entiendo que desafortunadamente me es imposible retomarla.» «Os odio», escribió Rousseau a Voltaire en 1760, y a continuación se dedicó a atacar prácticamente todo lo que escribía aquel filósofo mayor que él.

Al monárquico católico Joseph de Maistre le desagradaban tanto Voltaire, que «socavó la estructura política corrompiendo la moral», como Rousseau, impulsado por «cierta ira plebeya que lo incita contra toda índole de superioridad». Nietzsche parecía estar reflexionando en torno a este contraste cuando dijo considerar la batalla entre Voltaire y Rousseau como «el problema inconcluso de la civilización». Por un lado estaba el «representante de las victoriosas clases dirigentes y sus valoraciones»; por el otro, un vulgar plebeyo, dominado por su fundamental resentimiento contra una civilización superior.

No hace falta suscribir las dicotomías de Nietzsche para ver que los desacuerdos entre Voltaire y Rousseau iluminan algunas de nuestras preguntas perennes: cómo se definen los seres humanos, qué es lo que aglutina las sociedades y las divide, por qué la mayoría desfavorecida estalla en revueltas contra la minoría privilegiada, y el papel de los intelectuales en estos conflictos. Voltaire y Rousseau se enfrentaron con particular encono en torno al carácter moral del tipo humano que llamamos burgués: una figura que era aún incipiente en la Europa del siglo XVIII, potenciada por el temple científico y cierto espíritu meritocrático, y envalentonada por pensadores que sostuvieron que su instinto de conservación y el interés propio podían poner los cimientos de una nueva sociedad secular.

Voltaire tenía una visión sencilla del amor propio y el interés propio: «El amor propio es el instrumento de nuestra conservación [...] lo necesitamos [...] es tan imposible que una sociedad se forme y se perpetúe sin amor propio como sería generar hijos sin deseo carnal». Por el contrario, Rousseau veía el amor propio como un ansia peligrosa de lograr reconocimiento para la propia persona por encima de los demás, lo cual inclinaba con facilidad hacia el odio y el autoaborrecimiento.

«La voraz ambición», sostenía, «la pasión por aumentar su relativa fortuna, no tanto por una verdadera necesidad como para elevarse por encima de los demás, inspira en todos los hombres una negra inclinación a perjudicarse mutuamente.» Unidos por sus «necesidades mutuas» e

«intereses comunes», y al mismo tiempo divididos por su competitivo amor propio y la búsqueda de poder, los seres humanos estaban condenados a la desunión y la injusticia. La violencia y el engaño resultaban inevitables en un estado de cosas en que «todos pretenden trabajar en pro del beneficio o reputación del otro, mientras no buscan más que elevar los suyos por encima de él y a sus expensas».

El enriquecimiento de Voltaire comenzó en la Inglaterra de principios del siglo XVIII; por consiguiente, elogió la bolsa londinense, que acaba de empezar a funcionar plenamente, como encarnación secular de la armonía social: «allí el judío, el mahometano y el cristiano tratan el uno con el otro como si fuesen de la misma fe, y no dan el nombre de infieles más que a los que hacen bancarrota.»

Para Rousseau, «la palabra hacienda es una palabra de esclavos» y la libertad se convierte en mercancía, degradando a comprador y vendedor por igual, allí donde reina el comercio. «Los sistemas financieros hacen almas venales.» Su funcionamiento secreto es el medio, «para hacer rateros y traidores, y sacar a subasta la libertad y el bien público». Contrariamente a la anglofilia de Voltaire y Montesquieu, Rousseau afirmaba que la vida política y económica de la globalizadora Inglaterra ofrecía una libertad de pacotilla: «Los ingleses se creen libres, pero se equivocan, porque sólo lo son durante la elección de los miembros del Parlamento. Tan pronto como éstos son elegidos, ellos vuelven a ser esclavos, no son nadie».

En una crítica presciente de la fusión neoliberal de empresa libre con libertad, Rousseau pensaba que la libertad individual estaba profundamente amenazada en una sociedad impulsada por el comercio, la competitividad individual y el amor propio. Anticipándose al Brexit y a los críticos de la globalización, sostuvo que el dinero es «a un tiempo el más débil y más inútil para llevar el mecanismo político hacia su meta, y el más fuerte y fiable para desviarlo de su curso». El mejor modo de proteger la libertad no era mediante la prosperidad sino mediante la igualdad general de todos los súbditos, los urbanos y los rurales, y un crecimiento económico equilibrado. Haciendo hincapié en la autosuficiencia nacional, desconfiaba también de las grandes fuerzas opacas del comercio internacional, sobre todo el de productos suntuarios.

El mundano de Voltaire presenta a su autor como un refinado conocedor del glorioso presente: un aspirante a aristócrata rodeado de gobelinos, obras

de arte, vajillas de plata fina y un ornado carruaje. Rousseau celebraba la sabiduría de François Fenelon que, en el libro más leído de la Ilustración, *Las aventuras de Telémaco* (1699), afirmaba que el proyecto del Rey Sol de lograr *grandeur* mediante la promoción del lujo había creado profundos desequilibrios económicos, sociales y morales en Francia. Y sostenía que el orden moral peligraba debido a que los ricos, ahogándose en lujos, se habían cerrado a toda posible simpatía hacia los pobres.

El enemigo máximo de Voltaire era la Iglesia católica y la fe religiosa en general. Rousseau, pese a ser agnóstico y profundamente crítico de la autoridad religiosa, pensaba que la religión incidía de modo crucial en la moral del pueblo llano, y además hacía tolerable la vida a los pobres. A su juicio, los filósofos de la Ilustración, alineados con los ricos, eran desdeñosos con los sencillos sentimientos de la gente común. En su crítica del retrato que había hecho Voltaire del profeta Mahoma, Rousseau declaraba que los que atacan el fanatismo religioso estaban infectados por su variante laica. «La intolerancia más cruel», escribió, «era, en el fondo, la misma en ambos lados.» Voltaire respondió que Rousseau «formula tantos insultos contra los filósofos como contra Jesucristo».

Voltaire consideraba a los príncipes como posibles agentes y aliados de las personas ilustradas como él, que podían acelerar la historia y el avance de la razón (y el comercio: vendió muchos relojes a precios excesivos a la emperatriz Catalina). Según su perspectiva, el hombre de acción racional triunfa inevitablemente sobre las masas embrutecidas de la *canaille*, como los polacos, sobre los cuales decía burlón: «Un polaco: un encanto; dos polacos: una pelea; tres polacos: bien, eso es la Cuestión polaca». Según Voltaire, bajo el autócrata modernizador Pedro el Grande, Rusia «representaba quizá la época más grande de la vida europea desde el descubrimiento del Nuevo Mundo». E instó a Catalina de Rusia a que enseñara la Ilustración europea a punta de pistola a los polacos y los turcos.

Rousseau, por su parte, creía que «la libertad no es inherente a ninguna forma de gobierno, está en el corazón del hombre libre». Él anhelaba un mundo sin déspotas y sin monarquías. Consideraba a Catalina, cuya partición de Polonia habían aplaudido Voltaire y los demás filósofos, como una «poderosa y astuta agresora». Rousseau aconsejaba a los polacos que hicieran un pacto con el Imperio otomano, diciéndoles que los turcos

carecían de «ilustración y finura» pero «tenían más honradez y sentido común» que las potencias cristianas de Europa.

COBRAR SIMPATÍA POR LOS DÉSPOTAS

El abismo entre Voltaire y Rousseau era intelectual, moral, temperamental y fundamentalmente político. Ahora bien, desde la perspectiva privilegiada del presente, sus diferencias en torno al significado de la modernidad para los pueblos atrasados del Este tienen profundas implicaciones.

Voltaire era inequívocamente un modernizador desde arriba, como la mayoría de los *philosophes*, y un prolífico cronista, en particular de Pedro el Grande. Los campesinos rusos habían pagado un elevado precio por la occidentalización de Rusia, expuestos como quedaron a una mayor opresión y explotación cuando Pedro quiso construir un Estado fuerte y burocrático en el siglo XVII. La servidumbre, casi desaparecida en la mayor parte de Europa occidental hacia el siglo XIII, fue de hecho reforzada por Pedro el Grande en Rusia. Coaccionando a los nobles a prestar servicios vitalicios al Estado, retrasando la formación de una sociedad civil, Pedro I libró guerras incansablemente. Pero entre los europeos cultos, que hasta 1789 consideraron la civilización algo legado por la minoría ilustrada a la mayoría ignorante, Rusia era un modelo admirablemente progresista.

A ojos de los filósofos de la Ilustración, Rusia había dado un gran paso hacia Europa con las mejoras de su tecnología militar y la organización racionalizada de la administración y la economía. Así, Montesquieu dejó a un lado su crítica del despotismo para celebrar a Pedro el Grande por dar «las costumbres de Europa a una nación europea». Fue Diderot quien en 1766 recomendó su *protégé*, el escultor Étienne-Maurice Falconet, a Catalina; el monumento que éste levantó a Pedro el Grande a orillas del Neva, el *Jinete de Bronce*, se convirtió en símbolo de la Rusia occidentalizada. El propio Diderot volvió de Rusia maravillado por la rapidez con que los rusos se estaban haciendo franceses.

Voltaire afirmó en su primer encomio de Pedro, en 1731, que éste había civilizado a sus ignorantes súbditos y había levantado una ciudad de estilo europeo sobre un páramo. Los nobles rusos hablaban francés, llevaban medias de seda, lucían pelucas y espadas, de un modo que hoy parecería simplemente una rica mascarada. «Ahora», decía Voltaire entusiasmado,

«hay actores franceses y óperas italianas en San Petersburgo. La magnificencia y hasta el buen gusto han sucedido en todo a la barbarie.»

En su posterior hagiografía de Pedro el Grande, que Jean D'Alembert, compañero de Diderot en la *Enciclopedia*, calificó privadamente de «vómito», Voltaire perfeccionó el estilo que después emplearía como apologista del imperio de Catalina. Quizá Pedro fuera belicista, decía, pero la guerra siempre fue un medio para él, no un fin. Luchaba para eliminar impedimentos al comercio y la manufactura. Y mostraba un admirable espíritu de aprendizaje, curiosidad y experimentación, ya fuera en la guerra o en la administración.

Rousseau, por su parte, trató la occidentalización de Rusia con chispeante desdén. En *El contrato social* (1762), acusó a Pedro el Grande de haber condenado a los rusos a una dolorosa división interior:

> Quiso hacer un pueblo de alemanes e ingleses, cuando ha debido comenzar por hacerlo de rusos, e impidió que sus súbditos fuesen jamás lo que estaban llamados a ser, por haberles persuadido de que tenían el grado de civilización de que aún carecen, a la manera de un preceptor francés que forma a su discípulo para que brille en el momento de su infancia y que se eclipse después para siempre.

Era un juicio devastador sobre la empresa pionera de Pedro el Grande, y apuntaba directamente al corazón del dilema ruso como lo vivieron y expresaron los grandes escritores y pensadores rusos a lo largo de los dos siguientes siglos. Pero en el siglo XVIII, Rousseau estaba solo en esta visión de que el programa ilustrado de reforma social abstracta y voluntaria podía causar desarraigo, autoaborrecimiento y rabia vengativa. Sus compañeros, al igual que posteriores partidarios europeos y americanos de regímenes autoritarios, habían cifrado sus esperanzas en la modernización desde arriba, confirmando las sospechas de Rousseau de que los intelectuales eran otro sacerdocio egoísta.

EL INTELECTUAL TRABAJANDO EN RED

La relación mutuamente benéfica entre los *philosophes* y Catalina, la despótica soberana de Rusia, confirmó los recelos de Rousseau sobre los *literati*. En 1762, Catalina ascendió al trono ruso, e inmediatamente se dedicó a buscar respetabilidad y legitimidad. Era de dominio público en Europa que había accedido al poder deponiendo a su esposo, Pedro III, y

apartando a su hijo Pablo de la línea sucesoria; se decía también que había asesinado a su marido. Pero nada de esto tuvo consecuencias cuando empezó a presentarse como heredera intelectual de Pedro el Grande, abriendo su corte a los pensadores de la Europa de las luces.

Catalina superó incluso a Federico de Prusia en sus agasajos a los *philosophes*. Cuando se prohibió en París la publicación de la *Encyclopédie*, propuso trasladar toda la operación a San Petersburgo. A Diderot le procuró una sinecura para toda la vida cuando adquirió su biblioteca por una cuantiosa suma. En el primer año de su reinado, a los treinta y cuatro años, pidió a D'Alembert que fuera preceptor de su heredero, e inició una correspondencia de elogios mutuos con Voltaire, que ya cercano a los setenta años era el patriarca de la República de las Letras europea.

Voltaire pronto se convirtió, con el aliento de Catalina, en santo patrón de la aristocracia laicista rusa. El volterianismo, que vagamente venía a significar racionalismo, escepticismo y reformismo, pasó a ser su ideología oficial. Casi todos sus escritos fueron traducidos al ruso; ninguna biblioteca se consideraba completa si no contenía una colección de obras de Voltaire en versión original francesa. El sillón de respaldo alto en que muchas veces se pintaba a Voltaire fue muy imitado entre los aristócratas rusos. (Es conocido hasta hoy día como «*Vol'terovskoe kreslo*» o «silla de Voltaire».)

Otro de los corresponsales habituales de Catalina era Frédéric Melchior Grimm, que reescribió el padrenuestro con las palabras: «Madre nuestra que estás en Rusia...» y cambió el credo a «Creo en Catalina». Ella recompensó sus atenciones nombrándole ministro suyo en Hamburgo. Grimm, fiel hasta el final, apoyó con celo el plan de Catalina de viviseccionar Polonia, comparando este país con una «ramerilla» que necesitaba que alguien le «acortara las enaguas».

Helvetius dedicó su obra *Del hombre, de sus facultades y de su educación* a Catalina, «baluarte contra el despotismo asiático». Jeremy Bentham, cuyo hermano había entrado en el servicio ruso, era uno de sus fervientes admiradores. Diderot incluso viajó a San Petersburgo en 1773, y hasta tal punto se sintió embargado de entusiasmo por su papel de consejero de la emperatriz que al parecer pellizcaba insistentemente el muslo de Catalina, induciendo a ésta a colocar una mesa entre ambos.

Pero fue Voltaire quien dotó el culto a Catalina de un ardor verdaderamente religioso. Cuando la emperatriz entró en guerra con

Polonia y Turquía en 1768, Voltaire lideró los aplausos. Catalina dijo estar protegiendo los derechos de las minorías religiosas que residían en los territorios de sus contrarios. Esta táctica, repetidamente empleada por posteriores imperialistas europeos en Asia y África, tuvo el efecto esperado en Voltaire, que sin dilación declaró que la empresa imperialista de Catalina era una cruzada en pro de la Ilustración.

En un principio, Voltaire había tenido la esperanza de que Federico de Prusia le procurase el placer de ver «a los musulmanes expulsados de Europa». Ahora pensaba que «estos bárbaros merecen ser castigados por una heroína [...] Es evidente que gentes que desprecian todas las bellas artes y encierran a las mujeres, merecen el exterminio». Los polacos, como los musulmanes en opinión de Voltaire, eran irremediablemente atrasados. «Todavía concedo quinientos años a los polacos para que fabriquen los tejidos de Lyon», escribía. Les recordaba asimismo los beneficios de la modernización, como la adquisición de la biblioteca de Diderot por parte de Catalina: «Amigos míos, empezad por aprender a leer y después alguien os comprará bibliotecas».

Desde su residencia de retiro en el lago Leman, Voltaire envió a Catalina un dibujo de un carro de guerra para dos hombres (y también consiguió engatusarla para que comprara algunos relojes muy costosos fabricados por su empresa de Suiza). Voltaire se autoconvenció de que «si alguna vez los turcos son expulsados de Europa, será por los rusos.» Imaginando Constantinopla como la nueva capital del Imperio ruso, Voltaire pidió permiso «a Vuestra Majestad para ir a postrarme a sus pies» cuando se sentara en el «trono de Mustafá» en su nueva corte del Bósforo.

Seguía atentamente los avances militares de Catalina, preguntándose en sus cartas si quizá «sois también señora de Taganrog». En 1769 escribía a la emperatriz: «Madame, su imperial majestad me da nueva vida matando turcos». Los turcos, y los musulmanes en general, estaban por entonces configurándose en la imaginación francesa y británica como un pueblo afeminado y decadente. En 1772, Voltaire imaginó una falsa cruzada en la que Catalina iba a «tirar de las orejas a Mustafá y a mandarle otra vez a Asia». Y se lamentaba de su propia inmovilidad: «Hubiera deseado al menos haber podido ayudaros a matar a unos cuantos turcos». En su última carta, de 1777, su obsesión cuasi erótica con el poder de Catalina para

repeler a los afeminados turcos alcanzó su cúspide: «Me postro a vuestros pies», declaró, «y grito en mi agonía: Alá, Alá, Catalina *rezoul*, Alá».

Naturalmente, Rousseau desarrolló antipatía hacia Catalina, una especie de desviación de su hostilidad a Voltaire, que a su vez le atrajo hacia la víctima de «la modernizadora» Rusia: Polonia. Pero fue la propia Catalina quien finalmente repudió su conveniente alianza con los *philosophes*. Como la mayoría de los potentados europeos, retrocedió ante la Revolución francesa, esa «criatura monstruosa», como ella lo expresó, «de enseñanzas perversas y subversivas». Alentando a los reyes de Prusia y Austria a barrer la «peste jacobina» en París, ella por su parte se anexionó grandes porciones de Polonia so pretexto de combatir el jacobinismo en Varsovia. Polonia dejó de existir a todos los efectos durante más de un siglo, una eliminación geográfica facilitada por los filósofos de la Ilustración.

El ferviente respaldo de los *philosophes* a los modernizadores despóticos e imperialistas de sociedades «incivilizadas» reveló, desde muy pronto, una contradicción casi fatídica en su proyecto de emancipación humana: consideraban el ejercicio de la razón como la mejor vía hacia una firme autonomía individual, un modo de vida no determinado exclusivamente por las contingencias de la naturaleza y el destino, o constreñida por la autoridad religiosa. Pero, como señaló astutamente Tocqueville, resueltos a «reconstruir la sociedad de su tiempo de acuerdo con un plan enteramente nuevo, que cada uno de ellos trazó solamente a la luz de la razón», estos hombres de letras se sintieron llamados a:

> abrazar las teorías generales y abstractas en materia de gobierno, y a confiar en ellas ciegamente. Viviendo tan alejados de la práctica, ninguna experiencia venía a moderar su natural ardor; nada les advertía de los obstáculos que los hechos existentes podían producir incluso a las reformas más deseables; no tenían la menor idea de los peligros que acompañan aun a las revoluciones más necesarias. Ni siquiera los presentían, pues la ausencia absoluta de libertad política hacía que el mundo de los negocios públicos no sólo les fuera poco conocido sino invisible. No intervenían en él ni podían ver lo que otros hacían.

Esos escritores y artistas mimados iban a transmitir en el siglo XX sus fantasías de una sociedad ideal a los líderes soviéticos, que parecían estar aplicando energías sobrehumanas y retórica progresista a los planes racionales de ingeniería social concebidos por Pedro el Grande. La Rusia de Stalin, al erradicar implacablemente a sus enemigos religiosos y atrasados

en la década de 1930, pasó a «constituir», escribe el historiador Stephen Kotkin, «la quintaesencia de la utopía ilustrada». Pero los *philosophes* de la Ilustración habían demostrado ya, en su ciega adhesión a Catalina, que la razón podía degenerar en dogma y en formas nuevas y más extensas de dominación: estructuras de Estado autoritarias, violenta manipulación desde arriba de los asuntos humanos (a menudo presentada en términos de preocupación humanitaria) e indiferencia al sufrimiento.

La *trahison des clercs* de los filósofos de la Ilustración parece haber ayudado a Rousseau a percibir todo un esquema de modernidad en que el poder fluye desigualmente hacia una red de elites, sobre todo en la petulante República de las Letras, que acentuaba activamente las diferencias sociales en el interior mientras abrigaba fantasías de transformación radical para el exterior. Rousseau, claro está, no sintió la menor atracción hacia el despotismo ilustrado. Tenía además la ventaja de saber que la edad de las masas estaba al caer. «Nos vamos acercando al estado de crisis y al siglo de las revoluciones», escribió en 1762 en *Emilio*. «Considero imposible que las grandes monarquías de Europa duren mucho tiempo.» Él era contrario a todas las formas de despotismo, ilustrado o no, en nombre del autogobierno del pueblo.

Rousseau había iniciado su carrera con una declaración de guerra contra su propio ámbito cosmopolita de privilegio y riqueza. Y siguió insistiendo en que los artistas y los poetas, trenzando «guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro», eran cómplices de las corrupciones y opresiones de una sociedad desigual. Al envejecer, procuró con todas sus fuerzas desenmascarar a los intelectuales calificándolos de intolerantes sacerdotes laicos, cuya filosofía aparentemente universalista era ideología sectaria disfrazada. Los escritores y los intelectuales, declaró, eran las grandes víctimas del amor propio, porque halagan para engañar y suministran cobertura literaria y moral a los injustos y los poderosos; asimismo, contribuyen a cimentar la desigualdad, y el sufrimiento y la violencia que genera.

LA BUENA (Y MUY SEVERA) SOCIEDAD

Acusando a los filósofos ilustrados de no denunciar las instituciones sociales y económicas injustas aun si se enfrentaban ostentosamente a la

tiranía religiosa, Rousseau intentó esbozar un orden social donde la moral, la virtud y el carácter humano, en lugar del comercio y el dinero, eran centrales a la política. La guerra de Catalina de Rusia contra los polacos dio a Rousseau la oportunidad de idear un proyecto para una Esparta de la era moderna. Puesto que Voltaire y muchos otros *philosophes* se habían convertido en ardientes campeones de los grandes soberanos particionistas, Catalina de Rusia y Federico de Prusia, Rousseau optó por ser consejero de sus enemigos, los nacionalistas polacos conocidos como Polacos Confederados.

Rousseau sólo conocía Polonia a distancia y a través de descripciones de segunda mano. Pero tenía a Voltaire en la mira, y respondió a la fantasía de su rival de una Rusia cosmopolita con la idea de una Polonia provocadoramente nacionalista, que no se rindiera al reinado universal del amor propio y la búsqueda de riqueza y poder. En *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, escrito a principios de la década de 1770, Rousseau exhortaba a los polacos a mantener su traje nacional. Ningún polaco, insistía, debía aparecer en la corte vestido de francés; otra vez criticaba a Pedro el Grande por abandonar las costumbres y los trajes nacionales rusos. Deploraba el hecho de que los «usos civiles y domésticos» están «a diario envilecidos por la general tendencia europea a adoptar los gustos y costumbres de los franceses». Porque, añadía, «son las instituciones nacionales las que conforman el genio, el carácter, los gustos y las costumbres de un pueblo; las que le prestan su propia individualidad; las que inspiran ese ardiente amor a la patria fundado en costumbres indelebles.»

Los europeos eran cada día más intercambiables. Pero el polaco debía permanecer polaco por el bien de su dignidad y su libertad. Sus costumbres, herencia de todos los polacos, podían vigorizarse con las pasiones patrióticas. A este fin, los medios aconsejables eran una milicia ciudadana, festejos públicos y fiestas nacionales; el propio Rousseau ideó concursos, uniformes y ornamentadas condecoraciones al mérito.

Según la concepción de Rousseau, el patriotismo requería la separación de los sexos así como un ceremonial público y ejercicios militares. Las mujeres «han de hacerse gratas al hombre en lugar de provocarlo», y su lugar estaba en el hogar, haciendo de los hombres ciudadanos virtuosos.

Cualquier igualdad entre los sexos, según él, debía basarse en sus diferentes funciones dentro de ámbitos de actividad distintos; la exigencia de que se educara a las mujeres igual que a los hombres, y la mayor semejanza entre los dos sexos, disminuirían la influencia de las mujeres sobre los hombres. (La rápida anulación de estos arraigados prejuicios en nuestra época es hoy importante fuente de rabia e histeria masculinas.)

Bajo estas críticas de Rousseau latía un miedo primitivo a la sexualidad femenina, que en su opinión debía ser contenida si se quería que la mujer contribuyera a la creación de recios ciudadanos masculinos. Mary Wollstonecraft acusó con razón a Rousseau de reducir a las mujeres a «dulces animales domésticos». Con todo, Rousseau no era más misógino que la mayoría de los pensadores de los siglos XVIII y XIX, que temían que los ideales de la sociedad moderna debilitaran al hombre moral y físicamente.

Pero Rousseau fue más lejos que la mayoría de ellos a la hora de defender el espíritu militar y patriótico. «Todo ciudadano», escribió, «debe ser soldado por deber y ninguno debe serlo por profesión.» Y también: «El espíritu patriótico es excluyente y nos mueve a mirar como extraños y casi enemigos a todos aquellos que no son nuestros conciudadanos. Ese era el espíritu de Roma y Esparta.»

El ciudadano-soldado, según Rousseau, es superior al que habita en la sociedad cosmopolita porque puede explicar todos sus actos en función de unos valores comunes y no por intereses egoístas. Su aplomo moral surge del hecho de que no está motivado por el amor propio individual. Su egoísmo está reorientado hacia fines públicos colectivos; y aunque quizá se vuelva xenófobo, al menos vive en paz consigo mismo y con sus vecinos inmediatos, a diferencia del internacionalista liberal plagado de abstracciones, que «ama a los tártaros para librarse de tener que amar a sus vecinos». El patriotismo era el antídoto indicado para la moral y la política insalubres de una sociedad burguesa entregada al lujo y la gratificación.

La idea de Rousseau sobre Esparta tenía el mismo fundamento histórico –e idealizado– que el Califato de los islamistas radicales. La utilizaba para atacar a las elites cosmopolitas, que se presentaban como némesis mundial del prejuicio religioso y la superstición y como inventoras de una sociedad racional. Con su imagen de la virtud ciudadana en Esparta, Rousseau quería demostrar que los hombres y las mujeres de París y, de modo más general,

de las sociedades fundamentadas sobre el interés propio y la comparación envidiosa, eran disolutas. Sin saberlo, Rousseau estaba también creando algo nuevo: el sentimiento de nacionalismo cultural militante.

Para él, la virtud cívica incluía una actitud beligerante de los ciudadanos hacia todos los foráneos. Como escribió en *Emilio* (1762):

> Toda sociedad parcial, cuando es íntima y está bien unida, se aparta de lo grande. Todo patriota es duro con los extranjeros; ellos no son más que hombres, y no valen nada a su modo de ver. Lo esencial está en ser bueno con las gentes con quienes se vive. Los espartanos eran ambiciosos, avaros e inicuos, pero el desinterés, la equidad y la concordia reinaban dentro de sus muros. Desconfiad de los cosmopolitas que van lejos a buscar en sus libros obligaciones que no se dignan cumplir en su entorno.

Rousseau nunca consideró el bien del cuerpo colectivo en otros términos que el bienestar espiritual y moral de sus miembros. La extraordinaria paradoja de su pensamiento es que abriga la esperanza de que el individuo se subordine a la comunidad en nombre de su libertad, no en nombre de fines colectivos. De hecho, se mostró contrario a cualquier optimismo sobre el progreso colectivo precisamente porque no protegía al individuo humano frente a opresivas compulsiones externas. Como escribió en su último e inacabado libro, *Ensoñaciones del paseante solitario* (1782): «Nunca pensé que la libertad del hombre consistiera en hacer lo que desea, sino más bien en no hacer aquello que no desea».

Pero sus sentimientos de inseguridad y la nostalgia del hogar que nunca tuvo, no cesaron de nutrir un anhelo de sociedad ideal en que pudiera resolverse la tensión entre la vida interior del hombre y su naturaleza social. Su herida sensibilidad registró intensamente el atractivo de un ideal político de ciudadanos virtuosos y equitativamente empoderados; y hay mucho en sus escritos que confirma la percepción general de Rousseau, durante los dos siglos que siguieron, como peligroso profeta de la revolución, destructor de los valores establecidos y defensor del totalitarismo. Uno de sus críticos más interesantes, Joseph de Maistre, que le acusó de radicalismo irresponsable, lo formuló de modo óptimo:

> muchas veces descubre verdades extraordinarias y las expresa mejor que nadie, pero estas verdades son estériles en sus manos [...] Nadie da mejor forma a sus materiales, y nadie construye peor. Todo es bueno menos sus sistemas.

Pese a ello, Rousseau es honrosamente considerado en nuestro propio contexto como el hombre que entendió las implicaciones morales y espirituales de la emergencia de una sociedad comercial internacional, y que vio las profundas contradicciones de una ética predominantemente materialista y una sociedad basada en individuos envidiosos que emulan a los ricos y ansían sus privilegios. Fue Rousseau quien señaló que este nuevo privilegio, mientras prometía libertad e igualdad, en gran medida las obstruía. Comprendió, antes que nadie, que la afirmación individual que exigía la moderna sociedad igualitaria podía suponer en la práctica la dominación de otros individuos; previó sus patologías, sus defectos y sus puntos ciegos, que hacían probables ciertas consecuencias históricas negativas en la práctica.

En su intento de restañar la aguda división interior de los hombres y mujeres modernos, su yo perpetuamente agitado y descontento, Rousseau fundó el principal movimiento político y cultural del mundo moderno. Muchos «ismos» de la derecha y la izquierda –romanticismo, socialismo, autoritarismo, nacionalismo, anarquismo– pueden rastrearse en los escritos de Rousseau. Ya fuera en su denuncia de la corrupción moral, ya en su tesis de que la metrópolis era una guarida de vicio y que la virtud residía en la gente común (contra la cual conspiraban y a la que engañaban constantemente las elites), su alabanza del patriotismo militante, su desconfianza de la tecnocracia intelectual, su defensa de una vuelta a lo colectivo, al «pueblo», o su preocupación por los «extraños», Rousseau anunció al desvalido actual, con su sentimiento agravado de victimismo y su exigencia de redención.

LA EMOCIÓN DE LA SUPERIORIDAD MORAL

Lo que es esencial en Rousseau, y en muchos de sus sucesores ideológicos, es que la política siempre fue para él algo personal, a diferencia de aquellos a los que Tocqueville censuraba por permitirse teorías abstractas. Rousseau pensaba que todos los ayudas de cámara tenían los mismos vicios –deshonestidad, orgullo, rabia y envidia– porque él había sido ayuda de cámara. Vinculó mordazmente el ateísmo con los intereses de los poderosos y el desdén hacia los pobres porque, a diferencia de los filósofos parisinos, había conocido un cristianismo sencillo en la Ginebra de su infancia. Su

humillante periodo como diplomático subalterno en Venecia le reveló tanto su incapacidad para los medios elegantes como la injusticia, desigualdad y corrupción del gobierno ejercido por y para los ricos.

Para Rousseau, la política estaba además enmarañada con las neurosis de la persona sobresocializada. Era el prototipo de hombre que, no obstante su evidente éxito, se siente en lo más bajo de la pirámide social y sabe que nunca puede encajar en el orden vigente. Su seguridad y su sentimiento de superioridad moral surgían de su convicción de que al menos él había evitado los vicios de la vida moderna: engaño y halago. En su soledad, estaba convencido, como muchos conversos a causas ideológicas y creencias religiosas, de que era inmune a la corrupción. La convicción de su incorruptibilidad fue lo que prestó un aura heroica a su liberación de las beaterías sociales, y lo transportó desde el sentimiento de impotencia al de omnipotencia. En el paso del victimismo a la supremacía moral, Rousseau dio cuerpo a la dialéctica del resentimiento que se ha hecho común en nuestro tiempo.

Cuando defendía la pureza de la vida interior frente a la contaminación social, a los pobres frente a los ricos, a la gente corriente frente a las clases privilegiadas, el sentimiento religioso frente al ateísmo y el libertinaje, hablaba en nombre de los agraviados y ofendidos y en contra de las elites poderosas. No es coincidencia que «arrancar la máscara de hipocresía» fuera, como señaló Arendt, la «sonrisa preferida» de la Revolución francesa, y que el primer gran discípulo de Rousseau, Robespierre, estuviera obsesionado con «derribar la fachada de corrupción y dejar al descubierto tras ella el rostro intacto y honesto del pueblo».

Rousseau dejó verdaderamente atrás las categorías políticas y los vocabularios intelectuales convencionales de derecha e izquierda para dibujar la perspectiva psicológica esencial de los que se consideran abandonados o postergados. Él suministró el vocabulario básico para sus nuevas expresiones características de descontento, y después articuló su anhelo de un mundo depurado de toda fuente social de insatisfacción. Sobre el telón de fondo actual de ira política casi universal, el sumo antiintelectual militante de la historia parece haber comprendido, y encarnado, mejor que nadie el atractivo incendiario del victimismo en sociedades construidas en torno a la búsqueda de riqueza y poder.

La reciente explosión de resentimiento, desde la India a Estados Unidos, contra escritores y periodistas así como contra políticos, tecnócratas, hombres de negocios y banqueros, revela que la historia de Rousseau del corazón humano sigue operando entre los desafectos. Los que se sienten postergados o empujados por una egoísta minoría conspiratoria pueden ser susceptibles a los políticos seductores de cualquier punto del espectro ideológico, porque no los impulsa sólo la desigualdad material. Los jacobinos y los románticos alemanes quizá sean los discípulos más famosos de Rousseau, resueltos a crear la comunidad moral olvidada por los *philosophes* ilustrados mediante el terror retributivo o el nacionalismo económico y cultural.

Pero la presciente crítica de Rousseau a un sistema político y económico basado en la comparación envidiosa, el egoísmo individual y la multiplicación de necesidades artificiales, nos ayuda también a entender una serie de fenómenos históricos y sociológicos: cómo y por qué un clérigo como el ayatollah Jomeini salió de la oscuridad para liderar una revolución popular en Irán; por qué muchos jóvenes seducidos por la modernidad llegan a mirar con desprecio los ideales ilustrados de progreso, libertad y perfectibilidad humana; por qué predican la salvación por la fe y la tradición y defienden la necesidad de autoridad, jerarquía, obediencia y sometimiento; o por qué, víctimas del autoaborrecimiento, estos hombres y mujeres divididos abrazan el conflicto y el sufrimiento, el derramamiento de sangre y la guerra.

La obsesiva preocupación de Rousseau por la libertad y la integridad moral del individuo, unida a una repugnancia extrema hacia la desigualdad y el cambio, se traducen en un enfrentamiento perpetuamente renovable con la situación contemporánea política y económica; y, ciertamente, están en perfecta sintonía con el actual clamor contra la globalización y sus beneficiarios. Iconoclastas desarraigados, con sus grandes insatisfacciones y anhelos de igualdad radical y de estabilidad, han hecho y deshecho nuestro mundo con sus proyectos de modernidad extrema (muchas veces paradójicamente buscada mediante la imitación de la sociedad antigua y medieval), y sus fantasías de restaurar la unidad moral y espiritual de los divididos seres humanos. No es arriesgado suponer que habrá muchos más a medida que miles de millones de jóvenes de Asia y África se adentren en el torbellino del progreso.

4. Perder la religión: islam, laicismo y revolución

> Lo que prueba la libertad de la humanidad y la generosidad
> de su naturaleza es el anhelo de patria, ansiar el regreso
> de los compatriotas, y el llanto por el paso del tiempo.
>
> RIFA'A RAFIC AL-TAHTAWI, *Takhlis Al-Ibriz fi Talkhis Baris*
> *(La extracción del oro, o una panorámica general de París*, 1834)

MODERNOS

En la novela de Ian McEwan, *Amsterdam* (1998), el protagonista, un compositor, sale de su burbuja intelectualoide de la zona oeste de Londres para enfrentarse a la otra cara de la moderna civilización urbana:

> millas cuadradas de exiguas casas modernas cuya principal finalidad era sostener las antenas y parabólicas de la televisión; de fábricas que producen baratijas inútiles anunciadas en la tele y, en solares desangelados, filas de camiones para distribuirlas; y por todos lados carreteras y la tiranía del tráfico. Parecía la mañana siguiente de una desenfrenada fiesta nocturna. Nadie había deseado que fuera así, pero a nadie le habían pedido su opinión. Nadie lo había planificado, nadie lo quería, pero la mayoría de la gente tenía que vivir en ello. Mirándolo, milla tras milla, ¿quién habría imaginado que hubieran existido la bondad o la imaginación, Purcell o Britten, Shakespeare o Milton? Alguna vez, a medida que el tren aceleraba y se alejaban de Londres, aparecía el campo y con él el comienzo de la belleza, o el recuerdo de ella, hasta que unos segundos después se disolvía en un río de curso rectificado hacia una esclusa de cemento, o un repentino páramo agrícola sin arbustos ni árboles, y carreteras, nuevas carreteras discurriendo interminablemente, descaradamente, como si lo único que importara fuera estar en otro sitio. En lo que hacía al bienestar de toda forma de vida sobre la tierra, el proyecto humano no sólo era un fracaso, era un error desde su mismo comienzo.

Esta visión del «proyecto humano», o el desarrollo moderno, como un aborto cósmico parece un tanto agria. Pero el protagonista de McEwan no se encuentra muy lejos de los románticos que advirtieron contra la búsqueda agresiva de riqueza material y poder a expensas de las dimensiones estéticas y espirituales de la vida humana. A su vez, los románticos se inspiraron en la idea de Rousseau de que los seres humanos son víctimas de un sistema que ellos mismos han creado. O, como dice el señor Pancks en la novela de

Dickens, *La pequeña Dorrit*: «Yo me obligaré a trabajar, y te obligaré a ti, y tú obliga a un tercero. Ahí tienes Todo el Deber del Hombre en un país comercial».

Los románticos plantaron las semillas de toda una tradición crítica angloamericana del siglo XIX a la que pertenece el conservador Dickens tanto como Thoreau, que afirmó con gran acierto, en su sección sobre «Economía» de *Walden* (1854), que «la gran mayoría de los hombres llevan vidas de silenciosa desesperación». Esta crítica moral a la modernidad fue ampliada por escritores de países que jugaban a «coger» al Occidente atlántico. Los rusos, en particular, resaltaron los hechos sociales: la energía mal dirigida y el postureo de las elites políticas, y la pérdida del sentido de comunidad y de identidad personal.

La duda y la ambigüedad aparecen pronto en *El jinete de bronce* (1836), el poema narrativo de Pushkin sobre la estatua de Pedro el Grande y la ciudad deliberadamente occidental que levantó a orillas del Neva. Se decía que la construcción de la ciudad había costado cien mil vidas. El poeta polaco Adam Mickiewicz, amigo de Pushkin, había denunciado la estatua en un poema calificándola de «tributo al cruel capricho de un tirano». A Pushkin le ofendió profundamente la crítica de un polaco apátrida a cualquier cosa que fuera rusa, pero tenía sentimientos encontrados sobre Pedro I. Por ello, su propio poema empieza en tono celebratorio:

> Aquí será fundada una ciudad
> para irritar a ese vecino altivo.
> Aquí nos destinó Naturaleza
> para romper hacia Europa una ventana...

Esa ventana tiene que romperse; la violencia, parece admitir Pushkin, es necesaria para la urgente tarea de asemejarse a Occidente. Pero provocará también una revancha de sus víctimas. Comentando esa representación en bronce de Pedro el Grande con toga romana, blandiendo en el brazo extendido el bastón protector del emperador, Joseph de Maistre había observado mordazmente: «No se sabe si la mano de bronce está levantada para proteger o para amenazar». Pushkin, que conocía esta ocurrencia, nos presenta a Eugenio en el poema, un pobre y algo demente empleado –el primero de los muchos funcionarios patéticos de la literatura rusa, alienados, despreciados y aterrorizados por la modernidad–, reaccionando

ante el poder arrogante de la estatua con las desafiantes palabras: «¡Te las verás conmigo...!».

Verano tardío (1857), una novela de Adalbert Stifter que se desarrolla en una Alemania en rápido proceso de industrialización y urbanización, da cuenta de las nuevas jerarquías, injusticias y descontentos que surgirán con el avance de lo moderno:

> Hoy, cada pueblecito rural y sus alrededores, con lo que tiene, lo que es y lo que sabe, puede cerrarse al exterior. Dentro de poco ya no podrá; lo meterán por la fuerza en el tráfago general. Entonces, para estar a la altura de sus contactos de toda índole, los más humildes tendrán que poseer conocimientos y capacidad mucho mayores de los que tienen hoy. Los países que [...] antes adquieran estos conocimientos se pondrán a la cabeza en riqueza, poder y esplendor, e incluso podrán despertar dudas sobre los demás.

Y así fue. Stifter podría haber estado hablando de cualquier país que hubiera padecido, mucho después de la descolonización, tanto la hegemonía intelectual como la geopolítica y económica de Europa occidental y Estados Unidos, y no hubiera podido encontrar su propio modo de ser moderno. Ya en el siglo XIX, Gran Bretaña y Estados Unidos parecían estar dibujando el futuro de la humanidad con su carrera por la riqueza, el poder y el esplendor, con sus redes de bancos, ferrocarriles, industria y comercio extendiéndose por territorios y mares desconocidos, en una perfecta pesadilla rocessoniana, con la ayuda de inmigrantes aventureros, políticos desalmados y magnates sin escrúpulos. El extraordinario éxito de este universalismo económico permitió a una figura como Jeremy Bentham suponer que, como escribió desdeñoso Marx, «el filisteo moderno, y especialmente el filisteo inglés, es el hombre normal».

Después de 1945, como vimos, las elites estadounidenses, singularmente intactas y en realidad empoderadas por la guerra más destructiva de la historia, idealizaron su experiencia excepcional –de individuos egoístas que logran una expansión más o menos continua bajo restricciones tradicionales relativamente débiles– convirtiéndola en modelo de desarrollo universal. Con este nuevo «Modelo occidental», o proyecto humano, cerniéndose sobre muchos países «subdesarrollados», el desarrollo, rápido y urgente, se convirtió en algo de sentido común para la época, no obstante sus costes aparentes. Como lo expresó un influyente documento de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en 1951:

> En cierto sentido, un rápido progreso económico es imposible sin ajustes dolorosos. Hay que borrar filosofías ancestrales; desintegrar antiguas instituciones sociales; romper lazos de casta, credo y raza; y frustrar las expectativas de una vida confortable de un gran número de personas que no pueden mantenerse al ritmo del progreso.

Como predijo la ONU, el «mundo en vías de desarrollo» pronto estuvo lleno de hombres erradicados de sus hábitats naturales y condenados a desplazarse hacia las grandes ciudades; y, con el tiempo, propensos a centrar su ira contra el Occidente modernizador y sus agentes en los países musulmanes. Uno de esos frustrados migrantes que siseaba «¡Te las verás conmigo...!» en los últimos años del siglo xx era un joven de clase media baja de El Cairo, que escribía su tesina de máster en Planificación Urbana. Al describir el expolio producido en una barriada de la vieja ciudad siria de Alepo por autopistas y altos edificios modernos, pedía que todos fueran demolidos y el área reconstruida sobre modelos tradicionales, con casas de patio central y puestos de mercado. Él entendía esto como parte de la restauración de la cultura islámica. Su tesis, presentada en una universidad de Hamburgo, aprobó con una calificación alta. Unos meses después, este mismo joven, de nombre Mohammed Atta, fue informado de que había sido elegido para destruir los rascacielos más famosos de Estados Unidos.

«El imperialismo no nos ha permitido acceder a la “normalidad histórica”», se lamentaba Octavio Paz en *El laberinto de la soledad* (1950). Paz examinaba la confusa herencia que el poder colonial dejó a México, y el fracaso de sus múltiples programas políticos y socioeconómicos, inspirados en los principios ilustrados de laicismo y razón. Por su parte, Octavio Paz estaba convencido de que México tenía que forjarse su propia política y economía modernas.

Pero, a fines de los años cuarenta, elogiaba el «tradicionalismo» del revolucionario Emiliano Zapata. Decía que había sido Zapata quien había visto que «la verdad de la Revolución era muy simple y consistía en la insurgencia de la realidad mexicana, oprimida por los esquemas del liberalismo tanto como por los abusos de conservadores y neoconservadores». Esta clase de «tradicionalistas», de Gandhi a Rabindranath Tagore pasando por Liang Qichao, había surgido también en muchas otras sociedades semimodernas en la primera mitad del siglo xx. Y no se debía tanto a su antioccidentalismo como a que recelaban de una

emulación ciega y generalizada de las instituciones e ideologías de Europa occidental, Estados Unidos y la Unión Soviética.

Muchos otros siguieron sosteniendo en la segunda mitad del siglo que el modelo occidental de desarrollo –capitalista o comunista– no era apropiado para sus países. Algunos de estos tradicionalistas, como el islamista egipcio Sayyid Qutb, se especializaron en visiones demagógicas de redención. Muchos otros plantearon ideas practicables. Un estudioso indio llamado Radhakamal Mukerjee creó una concepción económica basada en las condiciones reales de las sociedades agrarias asiáticas, que daba prioridad a industrias de pequeña escala, viables en relación con el medioambiente, por encima de las fábricas de estilo americano; e inspiró a planificadores urbanos de Estados Unidos y también de Brasil.

Pero hacia la década de 1950, los pensadores que insistían en soluciones con recursos locales pasaron a segundo plano cuando Asia y África se lanzaron a una emulación nacional a gran escala con ayuda de ideas occidentales. Los asesores de dictadores occidentalizados, como el sha de Irán y Suharto en Indonesia, leyeron *Las etapas del crecimiento económico* (1960) de W. W. Rostow y *El orden político en las sociedades en cambio* (1968) de Samuel Huntington mucho más atentamente que los escritos del intelectual iraní Ali Shariati y el indonesio Soedjatmoko. Para muchos constructores de la nación de tendencia izquierdosa, Lenin, Mao e incluso los socialistas fabianos parecían suministrar líneas más claras para lograr ese fortalecimiento que los pensadores nacionales. Zapata estaba olvidado en México; el gandhismo, reducido a un ritual vacío en la India.

Ahora bien, llegados los años setenta, era evidente que las recetas de Occidente no estaban funcionando. Por el contrario, como dijo el antropólogo colombiano Arturo Escobar, «en vez del reino de la abundancia prometido por teóricos y políticos en los años cincuenta, el discurso y la estrategia de desarrollo produjo lo contrario: subdesarrollo y empobrecimiento masivos, explotación y opresión incalculables». Soedjatmoko afirmaba: «La relación de muchos intelectuales del Tercer Mundo con Occidente ha experimentado un cambio significativo». Ello se debía a «la inaplicabilidad del modelo comunista, la irrelevancia de diversos modelos académicos de desarrollo, y la creciente conciencia de que la historia occidental de modernización no es más que una entre varias vías posibles».

Un político y pensador llamado Rammanohar Lohia había inspirado a algunos de los mejores escritores y artistas de la posindependencia india por su búsqueda de un modelo de desarrollo políticamente sostenible; un modelo sensible a experiencias y ecologías específicas sociales y económicas. «El cosmopolita», alegaba Lohia, «es un universalista prematuro, un imitador de logros superficiales de civilizaciones dominantes, un habitante de los ambientes de castas superiores sin verdadero contacto con el pueblo.»

En *Westoxification* (1962) (*Occidentosis*), un estudio sobre la devastadora pérdida de identidad y significado causada por el mimetismo de apropiación, y texto central de la ideología islamista, el novelista y ensayista iraní Yalal Al-e-Ahmad presentaba una visión igualmente crítica del occidentalizador local. Los intelectuales iraníes, como Ahmad Kasravi, habían empezado a formular una crítica de la civilización tecnológica ya en los años veinte, momento en que Irán empezaba a modernizarse bajo un soberano militar. Nacido en 1928 en el sur pobre de Teherán, Al-e-Ahmad llegó a la mayoría de edad cuando Irán dejó de ser una economía pequeña, predominantemente agrícola, y se transformó en un moderno Estado centralizado con un sector industrial y un papel central en los mercados de crudo internacionales. Mientras el despótico sha de Irán, respaldado por Estados Unidos, aceleraba su ambicioso programa de modernización, Al-e-Ahmad escribía sobre los migrantes rurales en los atestados e insalubres barrios bajos de Teherán que día a día:

> van hundiéndose en el deterioro, el desarraigo y la fealdad [...] los tejados del bazar, en ruinas; los barrios, totalmente desperdigados; sin agua, sin electricidad ni líneas telefónicas; sin servicios sociales, sin centros sociales ni bibliotecas; las mezquitas, en ruinas.

Cuando Al-e-Ahmad presentó su crítica de la modernización, incluso muchos de los supuestos beneficiarios de ésta en el mundo poscolonial empezaban a cuestionar sus elevados costes. Éstos eran los hombres miméticos, como los llamó Naipaul, que habían pretendido en sus escuelas y universidades africanas y asiáticas «ser auténticos, estar aprendiendo, estar preparándonos para la vida» en las metrópolis occidentales. En *Succession ouverte* (1962), del novelista marroquí Driss Chraïbi, un norteafricano educado en Francia pinta el arco trágico de muchos hombres relativamente privilegiados en las sociedades poscoloniales:

> He cerrado de golpe todas las puertas de mi pasado porque me dirijo a Europa y a la civilización occidental, y entonces dónde está esa civilización, muéstramela, muéstrame una sola gota de ella, estoy dispuesto a creer que me creeré cualquier cosa. Presentaos, civilizadores, en quienes me han enseñado a creer vuestros libros. Colonizasteis mi país, y decís, yo os creo, que fuisteis para llevar allí las luces, un mejor nivel de vida, todos vosotros misioneros, o casi. Aquí estoy; he venido para veros en vuestras propias casas. Salid. Salid de vuestros hogares y de vosotros mismos para que yo os vea. Y acogedme, ¡ay, acogedme!

Al-e-Ahmad, que publicó su libro ese mismo año, también llegó a obsesionarse con los daños psíquicos que la modernidad infligiría a las personas incapaces de adaptarse a ella. Escribió casi exclusivamente sobre Irán, pero sus lecturas de literatura y filosofía contemporáneas le alertaron de la degradación general de los seres humanos y el expolio de la naturaleza a manos de una civilización devota de la utilidad y la ganancia. Sadeq Hedayat, cuya obra *El búho ciego* (1937) se considera la mejor novela moderna en persa, influyó en él profundamente. Hedayat, formado en París, exiliado en la India e influido por Rilke y Kafka, escribió sobre ese extranjero sensible, perenne, alienado en todas partes por los «hombres-chusma» que tienen «una expresión de codicia en la cara, a la búsqueda de dinero y satisfacción sexual».

La descripción que hace Al-e-Ahmad de los suburbios, como la visión distópica de McEwan de la campiña inglesa, tenía un significado más amplio para el «proyecto humano». Como escribió en la última página de *Westoxification*:

> Y ahora yo, no como oriental, sino como uno de los primeros musulmanes, que esperaban ver la Resurrección en el Llano del Juicio en el transcurso de sus vidas, veo que Albert Camus, Eugene Ionesco, Ingmar Bergman, y muchos otros artistas, todos ellos occidentales, están proclamando esta misma resurrección. Todos contemplan el fin de los asuntos humanos con desesperanza. El Eróstrato de Sartre dispara con un revólver contra los viandantes con los ojos vendados; el protagonista de Nabokov arremete con su coche contra la multitud; y el extranjero, Meursault, mata a una persona como reacción a haberse quemado al sol. Todos estos finales ficticios representan el punto de la realidad donde está terminando la humanidad, una humanidad que, si no quiere ser aplastada bajo la máquina, debe ir por el mundo con una piel de rinoceronte.

HACER ENEMIGOS: EL ISLAM FRENTE A OCCIDENTE

La invocación que hace Al-e-Ahmad de temas existencialistas y absurdistas en el contexto de los barrios bajos de Teherán resalta un destino común. Siguiendo a Hedayat, presenta una condición humana universal en un

mundo intensamente intercomunicado por el comercio y la tecnología, lo que Arendt llamó el estado de «solidaridad negativa». Pero desde la época en que él escribía, las realidades emocionales e intelectuales significadas por las palabras *Islam* y *Occidente* han llegado a considerarse fundamentalmente diferentes y opuestas.

En particular, los ataques del 11-S, al irrumpir en el ánimo festivo general de la globalización, profundizaron una antigua divisoria. Cómo era posible, se pensaba, que la gente fuera tan contraria a la modernidad y a los múltiples bienes que ofrecía a las personas de todo el mundo: igualdad, libertad, prosperidad, tolerancia, pluralismo y gobierno representativo. Después de proclamar el fin de la historia, Francis Fukuyama se preguntaba si había «algo en el islam» que hacía «a las sociedades musulmanas particularmente reacias a la modernidad».

Esta perplejidad, muy generalizada, tenía una respuesta simple: que los contrarios a la modernidad eran fanáticos religiosos –yihadistas– aspirantes al martirio; eran exaltados que aún no habían sido ilustrados. Esta respuesta no explica la naturaleza de su fanatismo; simplemente supone que la modernidad era inherentemente liberal, cuando no antirreligiosa, individualista y emancipadora, y fundamentalmente contraria a la religión medieval y opresiva.

Y así, el Gobierno de Bush declaró la guerra universal «al terror», rompiendo con el precedente de los gobiernos occidentales que había respondido al grupo Baader-Meinhof en Alemania, al IRA en Gran Bretaña, a ETA en España y a las Brigadas Rojas en Italia con «actuaciones policiales». Éstas fueron duras, violentas y a menudo no enteramente legales, pero se basaban en el supuesto de que la infiltración y las detenciones podían llegar a desmantelar organizaciones con afiliados y localización específicos. Por otra parte, la guerra contra el terror tenía la finalidad de abolir la guerra en tanto que institución con leyes y reglas específicas, entre ellas el respeto a los derechos de los prisioneros; así, criminalizó al enemigo y le situó al otro lado de la humanidad, exponiéndolo a ejecuciones extrajudiciales, a tortura y al eterno limbo de Guantánamo.

A diferencia de la violencia conocida y abarcable de la izquierda europea y los grupos ultranacionalistas, se consideró que los terroristas musulmanes habitaban una tierra de nunca jamás no humana, totalmente fuera de la

historia del secular mundo moderno. Su «yihad» parecía intrínseca a la civilización islámica; y así brotó la obsesión por las raíces «islámicas» del terrorismo, que pronto se metamorfoseó en una campaña para «reformar» al propio islam y encauzarlo hacia el Occidente ilustrado, aparentemente consecuente y coherente.

Hoy es evidente que las políticas post 11-S de guerra preventiva, represalias masivas, cambio de régimen, construcción de naciones y reforma del islam, han fracasado –*catastróficamente*– mientras la guerra sucia contra la propia Ilustración occidental –practicada involuntariamente a través de asesinatos extrajudiciales, torturas, extradiciones, detenciones indefinidas y vigilancia masiva– ha tenido un éxito brutal. La violencia no codificada y desenfrenada de la «guerra contra el terror» dio entrada a la actual era de enfrentamiento absoluto en que los adversarios, despreciando cualquier compromiso, buscan aniquilarse mutuamente. En el corazón mismo de Occidente han surgido nacionalistas tóxicos tras una década de conmoción política y económica; el paradigma explicativo simple, grabado en piedra poco después de los ataques del 11-S –terrorismo de inspiración islámica frente a modernidad– se ha desmoronado.

Pese a todo, persisten los supuestos tanto sobre la modernidad como sobre sus contrarios; y en realidad se han endurecido. «Odian nuestras libertades» –la declaración que se oyó inmediatamente después de que Atta embistiera el avión contra las Torres Gemelas– se repite después de cada atrocidad terrorista. Las afirmaciones colectivas de libertades y privilegios occidentales –«tenemos que ponernos de acuerdo en lo que importa: besarse en lugares públicos, sándwiches de beicon, desacuerdos, moda puntera», escribió Salman Rushdie después del 11-S– se han convertido en un acto reflejo emocional e intelectual. Mientras la carnicería de Oriente Medio alcanza las ciudades americanas y europeas, los políticos y los medios de comunicación convocan a los ciudadanos a duelos y conmemoraciones colectivas de la superioridad moral y cultural de su nación y su civilización.

Así, el grito maníaco de los yihadistas adolescentes, «Allahu Akbar», es contestado con un redoble aún más estentóreo de «valores occidentales» e invocaciones para fortalecer la confianza en las supuestas quintaesencias de Occidente, por ejemplo, la Ilustración. La reproducción generalizada de caricaturas que satirizan al profeta Mahoma busca afirmar la defensa del

derecho de expresión en Occidente frente a sus encarnizados enemigos musulmanes. Rushdie, según el cual se ha producido una «mortífera mutación en el corazón del islam», escribió tras el ataque a la sede de *Charlie Hebdo* que la religión, «una forma medieval de irracionalidad», merece «nuestra falta de respeto sin miedo».

Parece que aquellos que se precian de sus libertades y aquellos que las desprecian están condenados a chocar, y que es obligatorio tomar partido en este conflicto entre un islam retrógrado y el Occidente laico, racional y progresista. Como se dijo en el propio *Charlie Hebdo* tras el ataque en Bruselas de marzo de 2016, el papel de los terroristas «es simplemente suministrar el fin de una tendencia filosófica ya iniciada. Una filosofía que dice: "Cierra la boca, vivo o muerto. Renuncia al análisis, al debate, a contradecir o a diferir"».

El «otro» oriental, no ilustrado, ha sido con frecuencia invocado desde el siglo XVIII para definir al occidental ilustrado y plasmar la superioridad de éste. Este supuesto generalizado –que la Ilustración establece criterios universales de conducta y ética humanas basados en un modelo de sociedad racional y democrática, y que todo el que no los sigue es política e intelectualmente un ignorante– puede rastrearse hasta Montesquieu.

Uno de los pensadores ilustrados más influyentes, Montesquieu, imaginó en sus *Cartas persas* (1721) a unos viajeros por el mundo fanático y despótico del Oriente musulmán para criticar las fuerzas de la reacción en la sociedad europea y alabar su emergente espíritu de libertad. Pero Montesquieu mostraba ese Oriente, como muchos pensadores de los siglos XVII y XVIII que rebuscaban en relatos de viaje de China y la India, con objeto de criticar a Occidente. La tesis de que Occidente encarna la modernidad ilustrada y el Oriente la religión no reformada pertenece a nuestra época, mucho más pagada de sí misma.

Donde se ha formulado esto de modo más preciso ha sido en la teoría del «choque de civilizaciones». Como escribió el erudito Bernard Lewis, que fue el primero en comentarla en su artículo «Las raíces de la ira musulmana»:

> Nos enfrentamos a un talante y un movimiento que trascienden con mucho el nivel de los debates y las políticas, y de los gobiernos que las aplican. Se trata, ni más ni menos, de un choque de civilizaciones: la reacción quizá irracional, pero sin duda histórica, de un rival antiguo contra nuestra herencia judeocristiana, nuestro presente secular y la expansión mundial de ambos.

Glosando las palabras de Lewis, Samuel Huntington añadió que «esta interacción militar de siglos entre Occidente y el islam tiene pocas probabilidades de disminuir. Podría hacerse más virulenta». Porque «las fronteras del islam *son* sangrientas», escribió Huntington, «y también sus entrañas». Según Lewis y Huntington, la modernidad no ha logrado arraigar en los países musulmanes, intransigentemente tradicionales y atrasados, pese a los varios intentos de imponerla por parte de líderes laicos como Atatürk en Turquía, el sha en Irán, Ben Bella en Argelia, Nasser y Sadat en Egipto y Ayub Khan en Pakistán.

Desde el 11-S han surgido muchas versiones, pedestremente populares y rebosantes de solemnidad intelectual, de las afirmaciones de Lewis y Huntington de que la crisis de los países musulmanes es puramente autoinducida, y que Occidente ofende por la magnitud de su extraordinario éxito como faro de la civilización y encarnación de los logros de la Ilustración: los ideales de racionalidad científica y pluralismo democrático. Y han mutado en la tesis aparentemente más sofisticada de que el choque de civilizaciones se produce dentro del islam, y que se requieren intervenciones occidentales en pro de los «buenos musulmanes», que son racionales, moderados y liberales.

BARBUDOS FRENTE A RASURADOS

Indudablemente, los intelectuales occidentales han depositado mucha fe en líderes que dicen haber ofrecido a sus supersticiosas sociedades la racionalidad científica, cuando no el pluralismo democrático. Como vimos, los hombres de letras se ocupaban de Oriente mucho antes de que los colonialistas europeos lo invadieran y ocuparan. «Hay aún inmensos climas en África», escribió Voltaire, «donde los hombres tienen necesidad de un zar Pedro.» La historia reveló que, al margen de las esperanzas de los *philosophe*s ilustrados, el interés primordial de Pedro el Grande, Catalina de Rusia y Federico de Prusia era expandir sus imperios y fortalecer el poder del Estado despótico racionalizando las instituciones militares y burocráticas.

Tocqueville resumió los esfuerzos «modernizadores» de Federico de Prusia en el siglo XVIII:

> Bajo esta cabeza completamente moderna veremos aparecer un cuerpo enteramente gótico; Federico sólo había eliminado de éste todo aquello que pudiera obstaculizar la acción de su propio poder; y el total forma un ser monstruoso que parece encontrarse en transición de una figura a otra.

Con todo, a partir de la década de 1950, el anhelo de muchos intelectuales occidentales de jugar a ser Voltaire para los nuevos líderes poscoloniales de Oriente hizo que éstos parecieran nuevas versiones de Pedro el Grande y Catalina de Rusia. Estos leídos defensores de la modernización que asesoraban a sus clientes anticomunistas –inmortalizados en *El americano impasible* (1955) de Graham Greene– fueron mucho más influyentes que los internacionalistas liberales de nuestra propia época que contribuyeron a presentar aventuras imperialistas como cruzadas morales en pro de la libertad y la democracia. Porque sus clientes vestían trajes de estilo occidental, cuando no uniformes militares, hablaban idiomas occidentales, confiaban en teorías occidentales, y regularmente pedían consejo a escritores e intelectuales occidentales sobre el modo de abrir a golpes la ventana a Occidente.

Huntington, consciente de tener lectores fieles entre los tecnócratas asiáticos, alabó al sha de Irán como epítome de «monarca modernizador». Sostuvo que Ayub Khan, dictador militar de Pakistán, se aproximaba «más que ningún otro dirigente político de un país en vías de modernización después de la Segunda Guerra Mundial» a «cumplir el papel de Solón o Licurgo, o “Gran Legislador”, del modelo platónico o roussoniano» (poco después, Ayub Khan fue depuesto por la fuerza). Bernard Lewis regresó de su primer viaje a Turquía en 1950 celebrando a Atatürk y ensalzando Turquía como un gran éxito y modelo para otros países musulmanes.

La visión de Lewis de una Turquía occidentalizada y modernizada por el ucase de un autócrata ilustrado latía en el fondo de la «visión» de George W. Bush de llevar la democracia a Irak a punta de pistola. Fouad Ajami, importante asesor de Condoleezza Rice, ofreció una reflexión tranquilizadora cuando dijo que Estados Unidos era especialmente «apto para liberar comunidades del peso de su pasado, y de los límites y restricciones de una identidad estrecha».

Es comprensible que muchos dirigentes e intelectuales occidentales se sientan a un tiempo horrorizados y desconcertados cuando, como ocurre a menudo, una generación desconocida de activistas y pensadores barbudos que hablan del islam surge de entre las ruinas de experimentos fallidos de

construcción nacional, gobierno representativo, industrialización, urbanización y cambio de régimen. «El islam político es rabia, anarquía», criticó V.S. Naipaul tras observar la Revolución islámica de Irán, contrastando la obsesión islámica por la pureza ideológica con la generosa «civilización universal» de Occidente, basada en la búsqueda de la felicidad individual. Según Rushdie, Irán, un Estado policial corrupto a fines de los años sesenta, era una sociedad «estupenda», «muy cosmopolita, muy culta, y la llegada del radicalismo islámico a este país, entre todos los países, fue particularmente trágica porque era una cultura muy sofisticada».

El miedo a los activistas de barbas pobladas sigue motivando que muchos en Occidente los eviten, incluso cuando son democráticamente elegidos. Se prefiere con mucho a hombres fuertes laicos y duros –como el déspota militar rasurado de Egipto– que puedan mantener a raya a las hordas enfurecidas e intentar acercar sus países a Occidente. Muchos comentaristas siguen pasando por alto o minimizando un siglo de invasiones, tratados injustos, asesinatos, golpes de Estado, corrupción e implacable manipulación e interferencia, mientras dan pábulo a contraposiciones como el atrasado islam frente al avanzado Occidente, Ilustración racional frente a sinrazón medieval, sociedad abierta frente a sus enemigos.

Sin embargo, si se quiere una explicación más profunda y más amplia, hay que comprender cómo constituyeron los intelectuales una red de poder, a partir de la Ilustración, y por qué depositaron su fe en el despotismo ilustrado y la ingeniería social desde arriba. Es incluso más fructífero atender al devastador crítico de su ideología y su práctica, Rousseau, cuya visión de los seres humanos alienados de sí mismos y encadenados entre sí ha inspirado revueltas y levantamientos desde la Revolución francesa en adelante. Porque los plebeyos y los provincianos, los hombres inadaptados desdeñados por la modernidad, también crearon la Revolución islámica en Irán, lo que Michel Foucault llamó la «primera gran insurrección contra sistemas globales, la forma de revuelta más moderna y más demencial».

CIVILIZAR A LOS NATIVOS

En realidad la primera generación de líderes de países musulmanes habló poco del islam. Se habían distinguido como activistas antiimperialistas: el carisma y la autoridad de Atatürk como constructor de la nación, por

ejemplo, se debía a su amplia derrota de las fuerzas aliadas en Turquía. Abolió el título otomano de Califato poco después de acceder al poder, acabando despiadadamente con las esperanzas políticas de los panislamistas de todo el mundo. Prohibió las expresiones del islam popular y arrestó a los derviches sufíes (ejecutando a algunos de ellos); sustituyó la ley de la Sharia por el derecho civil suizo y el derecho penal italiano. Este partidario del positivismo comtiano expresó públicamente lo que muchos dirigentes musulmanes, enfrentados a una oposición conservadora, quizá pensaran privadamente: que «el islam, la absurda teología de un beduino inmoral, es un cadáver putrefacto que envenena nuestras vidas. No es más que una causa degradante y muerta».

Adolf Hitler admiraba a este líder turco sobre todo por haber emasculado a los elementos retrógrados de su sociedad. «La rapidez», escribió, «con que Kemal Atatürk se ocupó de los sacerdotes es uno de los capítulos más asombrosos de la historia.» El dirigente nazi, que veneraba a Atatürk como modernizador pionero y constructor de la nación, una «estrella luminosa», ni más ni menos, alegó en 1938 que el déspota turco «fue el primero en demostrar que es posible movilizar y regenerar los recursos que un país ha perdido». «Atatürk fue un maestro», dijo Hitler, «Mussolini fue su primer alumno y yo fui el segundo.»

Seguramente, Bernard Lewis desconocía que el dirigente turco tuviera forofos entre nazis y fascistas cuando alabó a Atatürk por dar, en su intento de eliminar el islam, «los primeros pasos decisivos en la aceptación de la civilización occidental». Sin embargo, Lewis trabajaba con un ideal de civilización postulado en origen por intelectuales de salón en el siglo XVIII y reformulado por diversos modernizadores del siglo XX.

Como dijo Atatürk: «Hay diferentes países, pero una sola civilización. La premisa para el progreso de la nación es participar en esta civilización». Los líderes modernizadores de Japón lo repitieron casi exactamente. Las naciones y los pueblos de modernización tardía interiorizaron profundamente un legado de la Ilustración que transformó los ideales «civilizadores» de los salones parisinos en un proyecto que se podía encomendar al Estado, aun si era tan despótico e imperialista como el de la emperatriz Catalina.

Hacia finales del siglo XIX, la civilización se convirtió en sinónimo de progreso y dinamismo a través de la acción individual y colectiva: el triunfo

de la voluntad. El temor a la emasculación, el atraso económico y la decadencia se contrarrestaba con movimientos ideológicos que aspiraban al poder. El sionismo y el nacionalismo hindú, así como el darwinismo social, el nuevo imperialismo, el pangermanismo, el panislamismo y el panasianismo manifestaban la misma voluntad de poder y desprecio de la debilidad. Pseudociencias como la frenología y la eugenesia se consideraban respetables en Gran Bretaña y América, y también en las naciones rezagadas.

En su artículo sobre «Civilización», la *Enciclopedia Británica* de 1910 confiaba el futuro de la humanidad a «la mejora biológica de la raza» y a que el hombre aplicara «todas aquellas leyes de la herencia que conoce o pueda adquirir en interés de su propia especie, como las que lleva mucho tiempo aplicando a los animales domésticos». En Suecia, Dinamarca y Finlandia, decenas de miles de personas, casi todas mujeres, fueron esterilizadas en 1935. Era una idea extendida que los viejos y los inválidos debían ser eliminados de los proyectos de rápido autoempoderamiento. No es de extrañar que Hitler viera a Atatürk como un pionero.

Turquía se adelantó incluso a la Unión Soviética cuando su autodesignada elite formuló lo que podía y debía hacerse con el fin de forjar con las masas pasivas un instrumento colectivo de acción y cambio. Como si pusiera en práctica la intolerancia volteriana de los incivilizados turcos, Atatürk prohibió el fez, tachándolo de «emblema de ignorancia, negligencia, fanatismo y odio hacia el progreso y la civilización»; y sustituyó el calendario musulmán, los alfabetos y medidas árabes por el calendario europeo, el alfabeto romano y los pesos y medidas de Europa continental.

Gran parte del mundo poscolonial se convirtió entonces en un nuevo laboratorio de ingeniería social de corte occidental, un nuevo espacio de pruebas para los ideales ilustrados de progreso secular. Los *philosophes* habían puesto sus miras en la racionalización, o «uniformización», de una serie de instituciones heredadas de una época intensamente religiosa. De modo similar, los dirigentes poscoloniales quisieron convertir a campesinos analfabetos en ciudadanos cultos, industrializar la economía, trasladar la población rural a las ciudades, amalgamar las comunidades locales en una sola identidad nacional, sustituir las viejas jerarquías del pasado por un

orden igualitario, y promover el culto a las ciencias y la tecnología entre una población religiosa y a menudo supersticiosa.

La idea de que esta índole de modernización favorece un fortalecimiento del poder nacional y un progreso rápido, y ayuda a todo el mundo a lograr mayor felicidad, estaba muy generalizada, al margen de antecedentes étnicos o religiosos, o de afinidades ideológicas. El primer ministro de la India, el agnóstico Jawaharlal Nehru, y el ateo Mao Zedong también se consideraron a sí mismos modernizadores acelerados. La revolución, advirtió Mao amenazador, «no es un banquete». Nehru, socialista fabiano, estaba deseoso de cambiar «las actitudes y el aspecto de la India y dotarla de una vestimenta de modernidad». Admirador de Nehru en el vecino Pakistán, educado en la Universidad de Berkeley, Zulfikar Ali Bhutto y otros líderes de izquierdas musulmanes estaban más que dispuestos a invocar ideales musulmanes de hermandad y justicia, pero éstos debían servir como amplias categorías marco para cuestiones más centrales progresistas y modernas.

A menudo ostentosamente laicos, más que religiosos, y occidentalizados en modales y apariencia, estos hombres veían el progreso como un imperativo urgente para sus sociedades tradicionales; tenían la esperanza, sobre todo, de hacer a sus sociedades suficientemente fuertes y competitivas en el mundo brutal de las relaciones internacionales. En consecuencia, todas las institucionales tradicionales fueron llevadas ante el tribunal de la racionalidad y la utilidad, y se consideraron deficientes. Los dirigentes poscoloniales actuaron bajo el postulado de que un Estado burocrático fuerte y una elite dirigente debidamente ilustrada podían sin tardanza forjar ciudadanos con la masa dispersa de campesinos y comerciantes, y darles un sentimiento de identidad nacional. El espíritu *fin de siècle* de construir un Hombre Nuevo y una Sociedad Nueva mediante la apertura a la modernidad se impuso en toda Asia y África, y se reflejó incluso en la esfera cultural, en literatura, canciones y películas que celebraban a los profesores, los médicos y los ingenieros de presas.

CABEZA MODERNA Y CUERPO GÓTICO

La construcción de la nación en el periodo poscolonial fue un proyecto extraordinario: se persuadió a cientos de millones de personas a que

renunciaran –y con frecuencia despreciaran– a un mundo del pasado que había perdurado miles de años, y a que apostaran por la creación de ciudadanos modernos que serían laicos, ilustrados, cultos y heroicos. Raymond Aron, en sus viajes por los estados-nación de Asia y África en las décadas de 1950 y 1960, discernió ya los grandes obstáculos a los que se enfrentaban. A su juicio, no se presentaban muchas opciones políticas a gentes que habían perdido sus viejas fuentes tradicionales de autoridad, mientras se lanzaban a la aventura de construir nuevos estados-nación y economías industriales con un *ethos* secular y materialista. Las sociedades racionalizadas, constituidas por «los individuos y sus deseos», tenían que generar un consenso social y político por sí mismas o aceptar que se lo impusiera un hombre fuerte. El fracaso las hundiría en una violenta anarquía.

Al final, los modernizadores autocráticos no consiguieron introducir a una mayoría de sus tutelados en el mundo moderno, y sus abortadas revoluciones desde arriba allanaron el camino para revoluciones más radicales desde abajo, seguidas, como hemos visto en años recientes, por la anarquía. Muchas razones explican este hecho, entre las que destaca el legado del imperialismo –la división de Oriente Medio en mandatos y esferas de influencia, la creación igualmente arbitraria de estados-nación inviables, los tratados injustos con Estados ricos en petróleo– y las presiones del neoimperialismo. Incluso cuando no soportaban cargas tan paralizantes, los modernizadores nunca pudieron repetir el desarrollo precedente europeo que, como señalamos antes, había sido calamitosamente desigual, impulsado por una corriente de política demagógica, emigración masiva, limpieza étnica y guerras totales. Además, puesto que la propia Europa occidental se había transformado y potenciado en virtud del milagro económico de la época de posguerra, y Estados Unidos había emergido como el país más poderoso de la historia, el mundo poscolonial tuvo que concentrar en dos o tres décadas unos desarrollos políticos y económicos que habían necesitado más de un siglo en Europa y América.

Pero los nuevos estados-nación no fueron una *tabula rasa*, pese a la sistemática destrucción, como en el caso de Turquía, del pasado. El Estado racionalizado se manifestó en las vidas de la gente común menos por las instituciones de bienestar público que por las brutales imposiciones de la ley y las agencias de inteligencia, como el SAVAK en Irán, un siniestro

«Estado profundo» en Turquía, y el Mukha¯bara¯t de muchos países árabes: fueron muchos los ciudadanos que se vieron forzados a entrar en una «sinuosa pesadilla», como escribió Octavio Paz, «en donde los espejos de la razón multiplican las cámaras de tortura».

Quizá Turquía nos parezca relativamente afortunada por haber podido construir un Estado moderno con cuerpo gótico salido de las ruinas del Imperio otomano. El desorden siguió siendo el destino de muchas naciones que habían sido insuficientemente, o demasiado fervientemente, imaginadas, como Pakistán; sus débiles estructuras de Estado y su fragmentada sociedad civil los condenó a oscilar de modo perenne entre déspotas civiles y militares, mientras se protegían frente a los desafíos de minorías desafectas y fanáticos religiosos. E incluso sus relativos éxitos a la hora de aproximarse al modelo occidental –la introducción de un remedo de orden civil mediante la policía, la disminución del poder y privilegios de las viejas elites, clericales, feudales y aristocráticas, o la difusión de un sistema de educación de estilo occidental– tuvieron resultados ambiguos.

Los mulás y los terratenientes perdieron parte de su autonomía, su función social y su estatus hereditario. Los anhelos de un orden de libertades e igualdad aumentaron dentro de la naciente sociedad civil, sobre todo entre los jóvenes educados en instituciones de tipo occidental. Pero sobre las viejas desigualdades se acumularon otras nuevas, creadas por las burocracias del Estado moderno y la división del trabajo y la especialización requeridas por las economías industriales y comerciales.

La transformación cultural a la que se obligó a masas socialmente conservadoras agravó un sentimiento muy generalizado de exclusión y agravio. Las alteraciones radicales provocaron un gran resentimiento entre una amplia mayoría de los desheredados contra los modernizadores y occidentalizadores que se las habían impuesto desde arriba. Un agitador típico engendrado durante estas décadas fue Abu Musab al-Suri, principal estratega e ideólogo de al-Qaeda. Nacido en 1958, un año después de Osama bin Laden, en el seno de una devota familia de clase media de Alepo, al-Suri abandonó la universidad en 1980 para unirse a un grupo radical contrario al nacionalista y laico Partido Baaz, desde el cual defendió un Estado islámico basado en la ley Sharia. Moviéndose entre diversas organizaciones islamistas de Asia y África, al-Suri acabó ideando una yihad global y sin líderes para hombres desarraigados como él.

UNA *INTELLIGENTSIA* MILITANTE

Al-Suri, a quien *Newsweek* calificó como el «Francis Fukuyama de al-Qaeda», era más exactamente el Mijaíl Bakunin del mundo musulmán en cuanto a su preferencia por las tácticas anarquistas. En su obra magna *Llamada a la resistencia islámica global* (2004), al-Suri despreciaba las formas jerárquicas de organización política, exhortando a una estrategia yihadista basada en «células inconexas» y «operaciones individuales», un llamamiento al que respondieron los actuales asesinos autointoxicados. Al producir en masa esta clase de descontentos y radicales mediante la modernización, los países musulmanes se ajustaban, como se argumentó anteriormente, a un patrón establecido por Rusia, el primer país donde un autócrata decretó el encuentro con la modernidad. Ya en 1705, un enviado prusiano que informaba sobre la drástica empresa occidentalizadora de Pedro el Grande presintió la reacción violenta contra los dirigentes musulmanes del siglo XX cuando escribió que esta «nación tan contrariada» se inclinaba «a la revolución debido a la abolición de sus costumbres, el rasurado de barbas, las vestimentas prohibidas, las propiedades confiscadas de los monasterios».

En *El contrato social*, Rousseau advertía que Pedro el Grande, en su afán de convertir a sus súbditos rusos en ingleses y franceses, les exponía a confusión intelectual y vacío espiritual. En 1836, el escritor ruso Piotr Chaadaev confirmó el sombrío diagnóstico de Rousseau observando en sus *Cartas filosóficas* «Somos como niños a los que no se ha enseñado a pensar por su cuenta: cuando se hacen adultos no tienen nada propio».

Alexander Herzen, que escribía después de siglo y medio de modernización, era aún más contundente. Todo lo que se *podía* importar de la burocracia europea «a nuestro país a medias comunal y a medias absolutista», había sido importado, se lamentaba, «pero lo no escrito, el control moral del poder, el reconocimiento instintivo de los derechos del hombre, del derecho a pensar, a la verdad, no pudieron y no fueron importados». En consecuencia, «los zapatos chinos de fabricación alemana, que Rusia se ha visto obligada a calzar durante ciento cincuenta años, han originado muchos callos dolorosos».

Jóvenes secularizados que accedían ansiosos al mundo moderno con la barba rasurada comprobaron en la práctica que era decepcionantemente

duro y alienante: «el reino de los sobornos», como denunció el crítico (y muy amigo de Herzen) Vissarion Belinski en 1841, «indiferencia religiosa, depravación, ausencia de intereses espirituales, triunfo de descaradas e impúdicas estupidez, mediocridad, ineptitud, donde todo lo humano, inteligente, noble y de talento es condenado a padecer opresión, tormento y censura».

Los jóvenes idealistas de provincias sufrieron esta «realidad vulgar» más intensamente porque, como escribió Belinski, el desmañado hijo de un médico de provincias y nieto de un sacerdote:

> Nuestra educación nos privó de religión; las circunstancias de nuestras vidas no nos dieron una formación sólida y nos negaron cualquier posibilidad de dominar el conocimiento [el pensamiento occidental coetáneo]; estamos reñidos con la realidad y se justifica que la aborrezcamos y despreciemos, del mismo modo que se justifica que ella nos aborrezca y desprecie a nosotros.

Belinski era miembro de la generación de radicales rusos que, con una conciencia dolorida, una visión de una Rusia purificada y reformada, y anhelos mesiánicos de certidumbre y salvación, convirtieron la revolución en religión. Belinski pasó de idolatrar al zar y su benevolente autoridad –justificada con cultas invocaciones hegelianas de la realidad como desarrollo del espíritu del mundo– a un radicalismo jacobino y un revolucionarismo terrorista: cada estación del Vía Crucis se alcanzaba con el debido fervor religioso. «La negación», declaró finalmente, «es mi dios».

Belinski murió justamente antes de que la revolución estallara en toda Europa en 1848; el fracaso de ésta iba a convertir incluso a Herzen, hombre de mentalidad liberal, en una especie de chauvinista ruso. Pero Belinski, con su identidad vacilante y su búsqueda de autenticidad en alguna forma de idealismo trascendental, ejemplificaba más claramente que su amigo aristocrático la situación espiritual, así como social, de la nueva clase de rusos cultos; personas desafectas situadas entre el Gobierno y las masas, que serían los primeros del mundo en denominarse *intelligentsia*.

En todas partes, la primera generación de islamistas –hombres instruidos de familia campesina, clérigos, pequeños tenderos y trabajadores– también surgió en el ancho espacio intermedio entre una minúscula elite dirigente y la mayoría campesina. Producto de una educación de estilo occidental, los islamistas ya no necesitaban que los clérigos les interpretaran las escrituras religiosas. Ellos se encargaron de dar expresión a la amplia desafección

gestada en una sociedad en vías de modernización, cuyas estructuras no estaban cambiando con suficientes rapidez o beneficios, y donde se respondía a la arbitrariedad despótica con obsequiosidad taimada en lugar de con resistencia y revuelta.

La acusación que con más frecuencia hicieron estos portavoces de los descontentos contra los mandatarios era la de hipocresía: la tan cacareada promesa de felicidad gracias al bienestar material era engañosa porque sólo una minoría podía conseguirla, con gran coste para la mayoría. Invocaban con especial fervor, como lo habían hecho anteriormente los revolucionarios europeos y rusos, los principios consagrados en sus tradiciones religiosas así como en la modernidad: justicia e igualdad. E insistían, para horror de sus elites conservadoras y modernizadoras, en que, como escribió Belinski: «Todos los hombres han de ser hermanos».

LOS HOMBRES MIMÉTICOS

Esta consecuencia radical no era totalmente inesperada. Ya en 1847, Tocqueville había advertido a sus compatriotas modernizadores de Argelia contra la erradicación de los sistemas filantrópicos y educativos tradicionales del país. Este escritor francés apreciaba la necesidad de instituciones intermedias entre los gobernantes y los gobernados, y defendía la religión como contrapeso necesario a la perjudicial ideología moderna del materialismo; creía que la política de civilizar a los pueblos arrancándoles de sus raíces produciría con seguridad líderes fanáticos en el futuro.

Y no es que la acusada división social entre la masa sumisa del pueblo y una elite cuasi occidentalizada fuera exclusiva de los países musulmanes. La figura a quien Hölderlin llamó el «extranjero» se debatía con modos de vida y pensamiento ajenos a él en todas las sociedades condenadas a ponerse a la altura de Occidente. Chaadaev habló en nombre de muchas generaciones futuras de Rusia y otros lugares cuando escribió: «No pertenecemos ni a Occidente ni a Oriente, y no poseemos las tradiciones de ninguno de los dos». Su elocuente autocompasión, que conmocionó a Pushkin así como a Gogol y Tolstoi, inició la exploración por parte de la elite rusa de la peculiar psicología del hombre «superfluo» en una sociedad semioccidentalizada: un joven educado para creer en la esperanza y los

derechos, pero que está a la deriva por sus circunstancias limitadas y expuesto a sentimientos de debilidad, inferioridad y envidia mientras se entrega a una frenética emulación nacional.

En un ensayo sobre Pushkin, Dostoievski subrayaba un dilema trágico: el de la sociedad que asimila costumbres europeas por todos sus poros para después comprender que nunca podrá ser verdaderamente europea. La víctima de una occidentalización precaria era aquel cuya conciencia «le murmura que es un hombre hueco», y que tiende a languidecer «en estado de malicia insaciable, biliosa», víctima de «una contradicción entre dos elementos heterogéneos: un egoísmo que se extiende hasta los límites de la autoadoración y un malicioso desprecio de sí mismo». Este hombre mimético era tan extraño a sí mismo como a la sociedad en general. En su alma habitaba el amor propio acelerado hasta un grado que Rousseau no había previsto en su diagnóstico del alma burguesa.

A menudo, esta figura torturada acababa buscando una identidad nativa que enfrentar al Occidente perturbadoramente seductor pero desconcertante; y la enumeración de los vicios occidentales parecía confirmar la existencia de virtudes locales. Los escritores rusos, desde Herzen hasta Tolstoi, denunciaron repetidamente la obsesión burguesa de Occidente por la propiedad privada, mientras presentaban al *muzhik* ruso como una figura admirablemente altruista; y lamentaban, adelantándose a la obsesión futurista por la «belleza», la desaparición en Occidente del idealismo y la poesía en la vida humana.

Encontramos un lamento similar en la obra del principal novelista japonés, Natsume Soseki, que pasó dos años desdichados en el Londres finisecular. Escritores tan diversos como Junichiro Tanizaki y Yukio Mishima anhelaron volver a una anterior «plenitud». Tanizaki quiso recrear una estética autóctona resaltando la importancia de «la sombra», todo un mundo de matices desaparecidos de la vida japonesa a causa de la moderna invención de la bombilla. Mishima invocó, con más exuberancia, la cultura perdida del samurái vistiéndose con sus ropas. Ambos se sentían impulsados por la rabia y el pesar de que, como escribió Tanizaki en *El elogio de la sombra* (1933), «colocados ante una civilización más avanzada, no hemos tenido más remedio que introducirla en nuestras vidas y, de rechazo, nos hemos visto obligados a bifurcarnos en una dirección diferente a la que seguíamos desde hace milenios.»

Gandhi intentó convertirse en un gentleman inglés antes de dedicarse a escribir *Hind Swaraj* (1909), un libro donde señalaba los peligros de que los hombres cultos de los territorios colonizados imitaran absurdamente las costumbres de sus jefes colonizadores. Anonadados durante un corto periodo de tiempo por la cultura corporativa y comercial de la América anglosajona, los principales intelectuales modernos de China, Kang Youwei y Liang Qichao, se apartaron de las ideas confucionistas de comunidad y armonía. El impacto inicial en las sociedades de mentalidad tradicional africanas de un Occidente organizado en pos de beneficios y poder está memorablemente resumido en el título de la primera novela de Chinua Achebe, *Todo se desmorona* (1958). Una visión más apocalíptica de su efecto en Oriente Medio es el que vemos en *Ciudades de sal* (1984) de Abd al-Rahman Munif, que describe la devastación espiritual de las sociedades tribales árabes causada por las compañías petroleras estadounidenses.

UN CUERVO QUE QUIERE CAMINAR COMO UNA PERDIZ

Cuando viaja desde su «mundo aldeano» a Gran Bretaña, el narrador de la novela autobiográfica de Naipaul, *El enigma de la llegada*, siente primero «pánico» y después «una merma del sentido del yo». «Menos de veinticuatro horas lejos de mi propio lugar», recuerda, «las humillaciones habían empezado a acumularse.» Y esta «descarnadura de los nervios» persiste, haciendo su vida posterior en Inglaterra «insulsa, y en su mayor parte mezquina». El contacto con Occidente solía marcar «el comienzo de la época», como escribió Dostoievski, «en que aquellos que nos dirigían se separaron brutalmente en dos partidos y después entraron en una furiosa guerra civil».

A menudo, esta guerra civil tenía lugar en el interior del alma humana. En la primera novela de Driss Chraïbi, *El pasado simple* (1954), un alumno de una escuela misionera francesa comprende la violencia que él mismo ha desatado contra su identidad:

> Tú eras progenie del Oriente, y a través de tu doloroso pasado, tus imaginaciones, tu educación, vas a triunfar sobre el Oriente. Nunca has creído en Alá. Sabes diseccionar leyendas, piensas en francés, eres lector de Voltaire y admirador de Kant.

Como sus equivalentes en otros lugares –los hombres miméticos de los países poscoloniales–, los intelectuales de países musulmanes vivieron

desajustes y conflictos ideológicos en sus vidas interiores. Al salir a un mundo europeizado, eran conscientes de sus debilidades, pero también quedaron galvanizados por su aparente poder para conformar el futuro utilizando las técnicas e ideas originadas en Europa. Ellos, como la *intelligentsia* decimonónica rusa y los intelectuales de Japón, la India y China, se expatriaron al principio, intelectual si no físicamente, en Occidente.

Muchos de ellos llegaron a formar parte, como Naipaul y Rushdie, de lo que el filósofo Kwame Anthony Appiah llama una «*intelligentsia* de compradores»: «Un grupo de escritores y pensadores, relativamente reducido, de estilo y formación occidentales, que median en el comercio de mercancías culturales que el capitalismo mundial realiza en la periferia». Otros empezaron a pensar, tras una atenta observación de la política y la historia tanto europeas como americanas, que, después de todo, Voltaire y Kant acaso no estuvieran en posesión de la clave de la redención, que ésta quizá se encontrara más cerca de casa, en tradiciones autóctonas religiosas y culturales.

Pero mientras volvían a cercar su terreno y a reclamar una identidad nativista, los intelectuales de los países musulmanes absorbieron muchas de las ideas y las premisas del moderno pensamiento occidental, como las de progreso, igualitarismo, justicia, el Estado-nación y la virtud republicana. Un ejemplo fascinante es el propio Yalal Al-e-Ahmad, hijo de un clérigo severo y exigente, cuya religiosidad había adquirido un filo áspero cuando el soberano laico de Irán, Reza Sha Pahlevi, impuso costumbres europeas a sus súbditos por decreto, prohibiendo las celebraciones del Muharram, sustituyendo el hábito y turbante clericales por sombrero y corbata. El destino de Al-e-Ahmad quiso que salvara la distancia entre la autoridad religiosa tradicional representada por su padre y el secularismo culturalmente desarraigante del paternalista sha.

Apoyado por potencias occidentales, e inspirado por Atatürk, el soberano de Irán no sólo aplastó a las múltiples tribus del país para crear una administración centralizada; ordenó, y después aplicó brutalmente, la eliminación del velo en las mujeres (con el resultado de que muchas de ellas nunca salían de sus casas). La tradición autocrática de modernización acelerada fue mantenida por su hijo y sucesor, Muhammad Reza Sha

Pahlevi, que quiso hacer «desaparecer» las aldeas en su intento de producir individuos metropolitanos a gran escala en su país.

El sha llegó a ser odiado por muchos intelectuales iraníes como peón de Occidente a partir de 1953, cuando la CIA estadounidense y el MI6 británico conspiraron para derrocar a un gobierno electo e investir al sha de autoridad total, y con ello conferir a las potencias occidentales muchos de los beneficios generados por el petróleo y las finanzas de Irán. Durante una visita a Irán en 1966, un diputado del Parlamento británico llamado Jock Bruce-Gardyne adoptaba el tono excitado y adulador típico de los invitados del sha: Teherán era un «museo de Mercedes», el fabricante de coches inglés Leyland había «establecido una cabeza de puente fuerte y floreciente», y los autobuses británicos de dos pisos parecían encontrarse «sorprendentemente como en casa bajo el cielo azul de Teherán». (Al año siguiente, el apoyo occidental al sha, que alcanzó un punto crítico con el brutal ataque policial en una manifestación contra su visita a Berlín, provocó la gestación de un movimiento radical de estudiantes alemanes.)

Al-e-Ahmad, que pasó varios años en la cárcel después del golpe de Estado de 1953, empezó a cuestionar el abrazo acrítico ofrecido a Occidente y la dependencia de éste, que a su juicio había dado como resultado un pueblo que no era ni auténticamente iraní ni occidental. Recordaban más bien a un cuervo que intentaba imitar la forma de caminar de una perdiz, y había olvidado cómo anda un cuervo sin haber aprendido a caminar como una perdiz. Con el paso de los años, lo que Al-e-Ahmad deseaba por encima de todo era que la vida y la cultura iraníes fueran auténticas, no un sucedáneo.

Al-e-Ahmad exploró las ideas del comunismo; tradujo a Camus, y se centró intensamente en la lectura de Heidegger (a quien había sido presentado en la Universidad de Teherán por un influyente especialista en filosofía alemana llamado Ahmad Fardid, que fue quien realmente acuñó la palabra *Westoxification* u *Occidentosis*). Estos modernísimos críticos de los perjuicios espirituales de la modernidad no fueron finalmente sino meras paradas en el viaje de Al-e-Ahmad hacia una concepción del islam como ideología revolucionaria. Una serie de estudios etnográficos del Irán rural le convencieron de que la «civilización de la máquina» de Occidente suponía una amenaza directa a la cultura y también a la economía de Irán. «Para responder a la llamada de la máquina a urbanizarnos, arrancamos a la gente

de sus aldeas y la mandamos a la ciudad, donde no hay trabajo ni vivienda o cobijo para ella, mientras la máquina entra en la propia aldea.» Sobre el rey saudí Ibn Sa'ud observó cáusticamente que «entre los feroces degollamientos y cortes de manos de su era de ignorancia, se ha rendido a las transformaciones de la máquina».

Al-e Ahmed hablaba por experiencia propia de los barrios bajos de Teherán cuando describía el destino de los migrantes rurales. (La empatía hacia los migrantes del campo, coaccionados a sumarse a un proyecto ambicioso de modernización nacional, también movió a Sayyid Qutb, que emigró de una aldea a El Cairo siendo adolescente.) Después de visitar una instalación petrolífera, Al-e-Ahmad concluía: «Toda la identidad local y cultural va a ser barrida. ¿Y por qué? Para que una fábrica pueda operar en "Occidente", o para que trabajadores de Islandia o Terranova no se queden en el paro».

Su máxima inspiración provino de un viaje a Israel en 1962. Habían surgido muchos admiradores musulmanes del renacimiento político y cultural judío desde que en 1898 Rashid Rida elogiara el sionismo como modelo inspirador para la *umma* (la comunidad musulmana). Coincidían en ello con David Ben Gurion, que en 1957 declaró que la creación del Estado de Israel «es una de las manifestaciones de la visión mesiánica que ha acontecido en nuestra época». Para Al-e-Ahmad, Israel, con su comunidad evidentemente espartana cohesionada por la religión, la lengua y una prominente identidad nacional, parecía ofrecer una vía de avance para Irán:

> A ojos de este oriental, Israel, pese a todos sus defectos y pese a todas las contradicciones que alberga, es un fundamento para el poder: el primer paso en la promesa de un futuro que no está tan lejano [...] Israel es un modelo, [mejor] que cualquier otro, para el modo de tratar con Occidente.

Hoy día, Israel, según escribe David Grossman, uno de sus principales cronistas, dista de ser «una creación nacional única», y se ha convertido en «una imitación torpe e incómoda de los países occidentales». Pero este destino –común a muchas otras creaciones nacionales únicas– no podía haberse previsto a principios de los años sesenta por un impresionado observador iraní del «milagro» israelí. Además, como todo pensador político, Al-e-Ahmad buscaba un modo de que su sociedad pudiera definirse, unirse y defenderse.

Rousseau había advertido a los polacos, acosados por la expansionista Rusia en la década de 1770: «Si se ocupan de que ningún polaco pueda llegar a ser ruso, les garantizo que Rusia no someterá a Polonia». En esta primera defensa conocida del «carácter nacional», Rousseau había instado a los dirigentes polacos a «instaurar la República tan sólidamente en el corazón de los polacos» que incluso si alguna potencia extranjera se comiera a su país no pudiera «digerirlo». Cuando Francia se enfrentó a múltiples invasiones en 1794, Robespierre insistió en que la pasión nacionalista podía disciplinar y unir a los franceses en contra de sus enemigos. Al-e-Ahmad quería también inmunizar a Irán psicológica y emocionalmente frente a los anticuerpos extranjeros.

Casado con una escritora y feminista, muchas veces se burló de la religión calificándola de simple palabrería. Pero, desdeñoso del programa de modernización del sha, poco convencido por el comunismo, que generaba una devoción servil entre los adeptos locales de la Unión Soviética, y horrorizado por la arrogancia de las elites liberales formadas en Harvard, Al-e-Ahmad veía en la religión la única base posible para un activismo de masas en Irán. En *Occidentosis* empezó a sostener que un islam politizado ofrecía la mejor vía para que los iraníes formularan una honorable alternativa autóctona al capitalismo y el comunismo.

Su énfasis en la honra y la dignidad no era casual. Los iraníes de a pie se sentían profundamente humillados por su soberano. Al consolidar su poder, el sha había empezado a irradiar una arrogancia suprema, con sus aduladores corruptos y sus asesores occidentales (y su disoluta vida privada, sobre la cual circulaban muchos rumores). El símbolo de peor gusto de su indiferencia hacia sus súbditos fue su espléndida fiesta de 1971 en Persépolis para celebrar los 2.500 años de la «monarquía iraní». Un decorador francés montó una ciudad de carpas para los soberanos y jefes de Estado visitantes; Elizabeth Arden creó un perfume nuevo y lo llamó «Farah», por la esposa del sha; el parisino Maxim’s envió viandas que eran enteramente francesas, a excepción del caviar.

Un clérigo que vivía exiliado en Irak, llamado Seyyed Ruhollah Jomeini denunció el espectáculo, afirmando, en contra de muchos siglos de historia islámica, que el islam era fundamentalmente contrario a la monarquía. Un año antes Jomeini había expuesto su idea de *velaya¯t-e faqı¯h*, la «tutela del

jurista», un gobierno que, guiado por juristas islámicos, erradicara las influencias extranjeras e impidiera que las hedonistas clases dirigentes explotaran a los débiles. Pero en aquel momento el crítico más influyente del circo de Persépolis era un intelectual iraní llamado Ali Shariati.

Shariati, formado en la Sorbona, hijo de un clérigo venido a menos que pasó mucho tiempo en París traduciendo a los filósofos existencialistas, retomó la tarea de Al-e-Ahmad de reescribir la historia islámica en el lenguaje de la utopía moderna. Shariati se proponía convencer a los jóvenes iraníes de la viabilidad política del islam chiita y adaptar objetivos políticos laicos a ideas «islámicas». Shariati era contrario al «despotismo clerical» (partidarios extremistas suyos lanzaron en 1979 una campaña de asesinatos contra compañeros clérigos de Jomeini). Calificado como el Rousseau de la revolución iraní, Shariati invocó la trinidad cuasi roussoniana de *Azadi, Barabari, Erfa'n* –«Libertad, Igualdad y Espiritualidad»–. Según esta fórmula, la libertad y la democracia se podían lograr sin capitalismo; la igualdad, sin totalitarismo, y la espiritualidad y la religión, sin autoridad clerical.

¿UNA INSURRECCIÓN SANTA DE LAS MASAS O NUEVA EMULACIÓN NACIONAL?

En los años setenta, mientras el sha intensificaba sus reformas occidentalizadoras con ayuda de un represivo aparato de seguridad y se encerraba progresivamente en su burbuja de elites promonárquicas y admiradores occidentales, Sharaiti se convirtió en su oposición icónica dentro de Irán. Sus máximos partidarios se encontraban entre la naciente *intelligentsia* iraní, compuesta por estudiantes universitarios, intelectuales, clases urbanas de trabajadores y migrantes. Pero, como un eco de la desconfianza de Rousseau hacia los intelectuales, Shariati se cuidó de limitar esa *intelligentsia*, la conciencia crítica de la sociedad, a la tarea de iniciar un «Renacimiento» y una «Reforma». No hacía falta una vanguardia tecnocrática e intelectual. Sería el pueblo quien llevara a cabo la revolución.

Y así fue en 1978, un año después de la muerte de Shariati, bajo un líder al que acaso habría condenado como modelo mismo de despotismo clerical y vanguardismo arbitrario. Nacido en un pequeño pueblo en 1902, Jomeini estudió para ser clérigo y filósofo. Se distinguió en 1963 como cabeza de

una vigorosa oposición al programa de modernización del Sha de Irán llamado «Revolución blanca», en el que figuraba la privatización de empresas estatales, el voto femenino y la alfabetización universal. Jomeini pasó la mayor parte de la siguiente década y media en el exilio, mientras la juventud iraní absorbía el mensaje de Al-e-Ahmad y Shariati. (El actual jefe supremo de Irán, Ali Jamenei, estuvo presente en 1969 en uno de los escasos encuentros entre ambos, en Mashhad.)

Jomeini censuró que los laicos pudieran interpretar las escrituras islámicas. Según él, Sayyid Qutb era un impostor que «sólo podía interpretar ciertos aspectos del Corán, y ésos de modo imperfecto». Habría denostado a una figura como Anwar al-Awlaki, el ideólogo salafista americano-yemení que, pese a carecer de formación islámica formal, se construyó una gran base de seguidores en Europa y América con sus disquisiciones en la red sobre el Corán y el hadiz. Pero tuvo cuidado de no criticar a sus predecesores intelectuales en Irán. De hecho, se inspiró en Shariati y Al-e-Ahmad para componer su amalgama de discurso revolucionario e islam:

> El colonialismo ha partido nuestra patria y ha disgregado a los musulmanes en pueblos separados [...] Los únicos medios que poseemos para unir a la nación musulmana, para liberar sus territorios de las garras de los colonialistas y derribar a los gobiernos agentes del colonialismo, es procurar establecer un gobierno islámico propio. Los esfuerzos de este gobierno se verán coronados por el éxito cuando podamos destruir las cabezas de la traición, los ídolos, las imágenes humanas y los falsos dioses que diseminan la injusticia y la corrupción sobre la tierra.

Jomeini clamaba contra la idea de mímesis de apropiación: «Tan pronto alguien vaya a algún sitio o invente algo, no debemos apresurarnos a abandonar nuestra religión y sus leyes, que regulan la vida del hombre y le dan bienestar en este mundo y en el otro». En 1978 Jomeini volvió de su exilio en Francia para ponerse al frente de una masiva revuelta popular contra el sha.

La influencia del clero había ido en aumento constante en los años precedentes; las masas iraníes, desarraigadas de sus hogares rurales y apiñadas en los suburbios de la zona sur de Teherán, gravitaron hacia figuras de autoridad en su situación radicalmente nueva de incertidumbre. El brutal Estado del sha había exterminado o silenciado a muchos oponentes al régimen laicos y de izquierdas. En este vacío, Jomeini cimentó la influencia del clero. El jomeinismo atrajo también inicialmente a

intelectuales laicos, los *rushanfekran*, pese a que su base social primaria estaba formada por clérigos, sus aliados *bazaari* y los pobres de las ciudades.

Como en la revolución original de la era moderna (la francesa), la soberanía popular en Irán resultó ser tan implacablemente absoluta como la soberanía regia. «Es necesario eliminar», había dicho Robespierre, «a los enemigos interiores y exteriores de la República o perecer con ella.» Poco después de asumir el poder, Jomeini inició su propio reinado posrevolucionario de terror, sentenciando a muerte a miles de enemigos de la república islámica, a los cuales acusaba de *mofsed fel-arz* (extender la corrupción sobre la tierra) o de ser *taghuti* (idólatras) y *monafeqin* (hipócritas). El mismo Jomeini acuñó buena parte del nuevo lenguaje punitivo contra los miembros del venal *ancien régime*.

Una de sus víctimas típicas fue Amir Abbas Hoveyda, primer ministro de Irán hasta 1977. Nacido en una familia aristocrática y educado predominantemente en francés, Hoveyda era un francófilo experto en poesía y arte, a quien el sha había arrestado, justo antes de su propia caída, en un fallido intento de distanciar su régimen de los iraníes occidentalizados. Pero Jomeini estaba resuelto a descargar un golpe más profundo.

Además de mandar a Hoveyda a la horca, clausuró el programa nuclear del sha, y además condenó al olvido su colección de arte. Jomeini aseguró a sus correligionarios, preocupados por el aumento de la inflación, que «la revolución islámica de Irán no giraba en torno al precio de los melones». Este fuerte desprecio por la religión de la Edad Moderna –crecimiento económico y progreso material– formaba parte de la nostalgia roussoniana de Jomeini por una perdida comunidad de virtud. Como lo expresó él:

> La solución de los problemas sociales y el remedio de la miseria humana exigen cimientos en la fe y la moral; la simple adquisición de poder y riqueza material, conquistar la naturaleza y el espacio, no tienen efecto alguno a este respecto. Deben ser complementados y equilibrados con la fe, la convicción y la moral del islam, para servir verdaderamente a la humanidad en lugar de ponerla en peligro.

Si bien el énfasis en la moral y el desprecio por el éxito material recuerdan a Rousseau, el argumento a favor de la religión nos recuerda a Robespierre en su última fase, así como a reaccionarios católicos como

Joseph de Maistre y el vizconde de Bonald. El contundente rechazo por parte de Jomeini de las pretensiones humanas, y sus apelaciones a una autoridad trascendental, indujeron a Foucault a ver en Irán la emergencia de una forma de «política espiritual». En su opinión, era manifiesto que esta política no estaba determinada por la razón abstracta, calculadora y aprisionadora, sino por «una marejada sin vanguardia y sin partido».

La entusiasta recepción que deparó Foucault a Jomeini estaba en gran medida determinada por su propia antipatía hacia los sistemas políticos y económicos –el capitalismo industrial, el Estado-nación burocrático– creados por el Occidente atlántico. (En este sentido, Foucault seguía a Montesquieu al servirse de Irán para formular una crítica interna a Occidente.) A comienzos de ese año de la revolución iraní, había dicho a un sacerdote budista zen que el pensamiento occidental estaba en crisis. Foucault era hostil al comunismo, que había atraído a muchos intelectuales en Francia. Pero sentía igual desdén por el Occidente capitalista: en palabras suyas «la sociedad opresiva más dura, más brutal, más egoísta, más deshonesta que cabe imaginar».

Empujado por un intenso aborrecimiento de los universalismos occidental y soviético –similar al que llevó a Heidegger al delirio de creer que el nazismo era capaz de crear una auténtica cultura «regional»–, Foucault no supo ver que Jomeini era en realidad un líder radicalmente moderno. Para empezar, la idea de este clérigo de que la nación iraní no surgía de una voluntad general o popular sino que se derivaba del espíritu de Dios, al cual, como líder carismático, se arrogaba el derecho a interpretar, era enteramente novedosa: de hecho, era una increíble desviación de una tradición chiita políticamente quietista, según la cual todos los gobiernos son ilegítimos en ausencia del Duodécimo Imán.

Jomeini pertenecía a la larga estirpe de nacionalistas revolucionarios que comenzó con Giuseppe Mazzini, que también pidió una insurrección santa de las masas oprimidas. Como en el caso de Mazzini, que puso los cimientos de lo que el clarividente crítico Gaetano Salvemini llamó una «teocracia popular», las ideas de Jomeini se insertaban en conceptos modernos de representación e igualitarismo. Su concepción del poder del Estado como herramienta para producir una utópica sociedad islámica estaba tomada del ideólogo pakistaní Abu Al-Ala Maududi, cuyas obras tradujo al farsi en 1963. (La idea de Maududi de imponer un orden islámico

desde arriba, a su vez, estaba inspirada por la teoría leninista de una elite como vanguardia de la revolución.) Tecnócratas de izquierdas educados en América como Mostafa Chamran, Sadegh Ghotbzadeh y Ebrahim Yazdi transcribieron, e incluso reescribieron, declaraciones públicas que hizo Jomeini durante su exilio en Francia.

Pese a todo, Foucault acertaba cuando pensaba que, a diferencia de sus equivalentes rusa y japonesa, la *intelligentsia* iraní había formulado una alternativa auténticamente popular al proyecto de modernización desde arriba; una alternativa que iba a obligar también a los pensadores suníes a reconsiderar el papel del islam en la política moderna, y mucho después a lanzarse a su propio viaje hacia el radicalismo. En una sociedad dominada por elites insensibles, venales y culturalmente ajenas, estos pensadores lograron persuadir, inicialmente al menos, a las masas con su imaginada comunidad moral de personas afines, unidas por una creencia común en los ideales islámicos de igualdad y justicia.

Ellos parecían ofrecer una forma más auténtica de igualitarismo, sancionado por la ley islámica y aplicado por un clero bien formado. Su rápido y atronadoramente aplaudido derrocamiento del detestado sha parecía probar la aseveración de Tocqueville de que la gente en la edad democrática «siente una pasión ardiente, insaciable, eterna e invencible» por la igualdad, y que «tolerará la pobreza, la esclavitud, la barbarie, pero no tolerará a la aristocracia».

Jomeini no se apuntó un triunfo completo en la República Islámica de Irán. La legitimidad del Estado descansa hoy en el voto popular más que en el *faqı¯h*. El «supremo líder» es nombrado, y puede ser destituido, por un consejo de «guardianes» a su vez elegido periódicamente. El propio Jomeini reveló repetidamente que el jomeinismo era un programa de acción improvisado más que una doctrina coherente. Habiéndose opuesto a conceder el voto a las mujeres en los años sesenta, pidió a partir de 1979 un mayor papel de la mujer en el fortalecimiento del Estado-nación revolucionario. Prohibió al Gobierno que respondiera con la misma moneda a los ataques de Saddam Hussein con armas químicas en la guerra iraquí-iraní (1981-1988), y estigmatizó las bombas atómicas calificándolas de antiislámicas. Poco antes de su muerte, sin embargo, escribió al entonces presidente y ahora líder supremo, Jamenei, que cualquier aspecto del islam

podía ser derogado para garantizar la supervivencia de la República Islámica de Irán.

Creado por consideraciones políticas y después empujado por urgencias geopolíticas, el jomeinismo fue siempre un híbrido, beneficiario de una versión ideológica de la tradición islámica, que tenía préstamos de los lenguajes modernos y utilizaba conceptos laicos, en particular los de Shariati, e incorporaba también el discurso revolucionario tercermundista. Unos islamistas que renegaban de los modernizadores desde arriba, acabaron remedando, y hasta parodiando, a su supuesto enemigo, anulando su propia y simple oposición entre Nosotros y Ellos. La Revolución islámica de Irán desembocó en otro Estado represivo. Con sus múltiples afrentas a la dignidad y la libertad, dicha revolución fue a este respecto como los múltiples proyectos contraproducentes de liberación humana desde que Rousseau empezó a caracterizarlos en el siglo XVIII.

Pero, en la era poscolonial de escalada igualitarista, los islámicos representaban el republicanismo, el radicalismo y el nacionalismo; lo auténtico, o casi. Ofrecían dignidad –a menudo un sustituto de la libertad en el contexto poscolonial– y presentaron a las elites modernizadoras como títeres insensibles del imperialismo occidental. Los ideólogos y los activistas de la revolución iraní, Jomeini tanto como Ali Shariati y Yalal Al-e-Ahmad, y todos los que les siguieron, entendieron más claramente que los monarcas y déspotas modernizadores por mímesis el profundo potencial transformador de la idea a la que la Ilustración dio vida: que los seres humanos pueden alterar radicalmente sus condiciones sociales. En este importante sentido eran producto del mundo moderno, en la línea de los alienados marginales a los que se dirigía Rousseau, más que de una sociedad irrevocablemente religiosa o medieval.

TU IDENTIDAD HACE AGUA

Una sociedad religiosa o medieval era aquella en que el orden social, político y económico parecía inmutable, y los pobres y oprimidos atribuían su sufrimiento a un suceso fortuito –mala suerte, mala salud, soberanos injustos– o a la voluntad de Dios. La idea de que los hombres pudieran aliviar el sufrimiento y crear felicidad cambiando radicalmente el orden social pertenece al siglo XVIII.

Los ambiciosos filósofos de la Ilustración dieron a luz la idea de una sociedad perfectible –un Cielo en la tierra más que en el más allá–. Ésta fue adoptada con entusiasmo por los revolucionarios franceses –Saint-Just, uno de los más fanáticos, comentó memorablemente que «la idea de felicidad es nueva en Europa»– antes de convertirse en la nueva religión política del siglo XIX. Introducida hasta el corazón del mundo poscolonial en el siglo XX, se convirtió en fe en la modernización desde arriba; y transformó los modos de vida y formas de creencia tradicionales –el budismo al igual que el islam– en ideologías activistas modernas.

Entre tanto, el impulso religioso no había desaparecido de Europa, como se cree a menudo, ante ideologías evidentemente laicas, y hasta antirreligiosas, y bajo las presiones de la modernización política y económica. La Revolución francesa, escribió Tocqueville, era como el islam en el sentido de que «inundó la tierra con sus soldados, sus apóstoles y sus mártires». Las décadas que la precedieron constituyeron, como señaló Herzen, «uno de los periodos más religiosos de la historia», consagrados por el «Papa Voltaire», un «fanático de su religión de la humanidad».

Los europeos, simplemente, habían erigido nuevos absolutos –progreso, humanidad, la república– para sustituir a los de la religión tradicional y la monarquía. En realidad, con el advenimiento de la modernidad el núcleo metafísico y teológico de la cristiandad empezó a manifestarse de modo diferente: a menudo se encontraba en el corazón de proyectos modernos de redención y trascendencia que precisaban de su propia metafísica y teología para guiar el pensamiento y la acción. La revolución o radical transformación social efectuada por personas individuales se consideró cada vez más como una especie de Segundo Advenimiento; la violencia iniciaba el nuevo principio; y, en la última aproximación a temas cristianos, se suponía que la historia proporcionaría el juicio final sobre la nueva comunidad moral traída al mundo por los hombres.

El impulso escatológico, un reflejo (o distorsión) de la Iglesia ortodoxa, operaba claramente entre los revolucionarios rusos, en especial Belinski y Bakunin. Los más fanáticos ingenieros del alma humana, como Chernyshevski, Dobroliubov y Stalin, eran o bien hijos de sacerdotes o seminaristas (como, increíblemente, Al-e-Ahmad, Shariati, Qutb y muchos ideólogos islamistas). Pero prácticamente todo gran pensador europeo –ya

fuera liberal, nacionalista, marxista, ateo o agnóstico– trasladó también el providencialismo cristiano a categorías que se decían racionalistas.

Marx reprodujo expectativas milenaristas de la Edad Media y la Reforma en su utopía de una sociedad sin clases y sin Estado. Herzen advirtió que el liberalismo, transformando el egoísmo en bienestar general con su mano invisible, «es la *religión última*, aunque su iglesia no es del otro mundo sino de éste»; y su «teología es teoría política, cuyas místicas conciliaciones» van a lograrse en la Tierra. La escatología cristiana incluso tiñe los ideales políticos de los actuales, e insistentemente radicales, islamistas y nacionalistas hindúes; una ineludible ironía de la historia que enfurecería a esos vendedores de particularismos vulgares si cobraran conciencia de ello. Y las campañas occidentales a favor de la «Justicia infinita» o la «Libertad perdurable» imitan a la yihad global en su voluntad de conflicto y su indefinición.

En todos los casos humanos, la identidad resulta ser porosa e inconsistente más que fija y bien definida, y proclive a confundirse y perderse en el juego de espejos. Las contracorrientes de ideas e inspiraciones –la reverencia nazi por Atatürk, la denuncia de un filósofo francés gay del Occidente moderno y su simpatía por la Revolución iraní, o las diversas inspiraciones ideológicas de la revolución islámica de Irán (sionismo, existencialismo, bolchevismo y chiismo revolucionario)– revelan que el cuadro de un planeta compuesto por civilizaciones aisladas entre sí y definidas por la religión (o la falta de ella) es una caricatura pueril. Así, rompen el eje simple –religioso-laico, moderno-medieval, espiritual-materialista– sobre el que se mide aún el mundo contemporáneo, revelando que sus poblaciones, por muy diversos que sean sus pasados, han transitado por sendas convergentes y superpuestas.

Los islámicos radicales o los nacionalistas hindúes insisten en su singularidad cultural y su superioridad moral precisamente porque han perdido sus tradiciones religiosas, y empezaron a parecerse a sus supuestos enemigos en su búsqueda de las ideologías de éxito individual y colectivo de éstos. Están impulsados por lo que Freud denominó en su día el «narcisismo de las pequeñas diferencias»: el efecto de unas diferencias que cobran mucha importancia en la imaginación precisamente por ser tan pequeñas. Jomeini logró disimular su mimetismo de apropiación con alguna tradición ingeniosamente inventada y su vida de clérigo auténticamente

frugal. Pero es mucho lo que actualmente resulta paródico en el hecho de que el autodesignado califa del DAESH luzca un Rolex y el primer ministro de la India, renovador del hinduismo, se presente ataviado con un traje de 15.000 dólares de raya diplomática personalizada, comprado en Savile Row.

La clave de la conducta humana no reside en el choque de civilizaciones opuestas sino, por el contrario, en un irresistible deseo mimético: la lógica de la fascinación, la emulación y la autoafirmación moralizante que une inseparablemente a los rivales. Reside en el *resentimiento*, en los atormentados juegos de espejos en que están atrapados tanto Occidente como sus enemigos manifiestos y, en realidad, todos los habitantes del mundo moderno.

5. Recuperar la religión

–Persecuciones –dice él–, la historia del mundo está llena de esas. Perpetúan el odio nacional entre naciones.
–¿Pero tú sabes lo que significa nación? –dice John Wise.
–Sí –dice Bloom.
–¿Qué es? –dice John Wise.
–¿Una nación? –dice Bloom–. Una nación es la misma gente que vive en el mismo sitio.
–Vaya por Dios –dice Ned, riendo–, pues si es eso yo soy una nación porque vivo en el mismo sitio desde hace cinco años.
[...]
–O también que vive en distintos sitios.
–Con eso me conformo –dice Joe.

JAMES JOYCE, *Ulises* (1922)

1. EL NACIONALISMO DESATADO

BEATIFICAR A LOS ASESINOS DE GANDHI

En la tarde del 30 de enero de 1948, cinco meses después de la independencia y la partición de la India, Mohandas Karamchand Gandhi caminaba hacia un rezo comunal en los terrenos de su hogar temporal de Nueva Delhi cuando recibió tres disparos, a bocajarro, en el pecho y el abdomen. Gandhi, que tenía entonces ochenta y siete años y estaba debilitado por los ayunos que había llevado a cabo para evitar que hindúes y musulmanes se mataran mutuamente, cayó al suelo y murió al instante. Su asesino no hizo intento alguno de escapar y, como él mismo admitió posteriormente, incluso llamó a gritos a la policía.

Millones de indios conmocionados esperaron nuevas noticias aquella noche. Temían una violencia espantosa si el asesino de Gandhi resultaba ser musulmán. Se sintió gran alivio, pero también desconcierto, cuando se supo que el asesino era Nathuram Godse, un brahmán hindú de la India occidental. Godse había sido activista del Rashtriya Swayamsevak Sangh

(RSS, Asociación Nacional de Voluntarios), una organización paramilitar de indios de casta alta dedicada a la creación de un Estado hindú militante. Era también discípulo de Vinayak Damodar Savarkar, principal ideólogo del nacionalismo hindú, y enconado rival de Gandhi desde hacía casi medio siglo.

En un apasionado discurso ante el tribunal, Godse se hizo eco de su mentor (que también estaba siendo juzgado por el asesinato de Gandhi). Acusó a Gandhi de hacer daño a la India por ser conciliador con los musulmanes, y por introducir cuestiones tan irracionales como la «pureza de la mente» y la conciencia individual en el ámbito de la política, donde, según él, sólo contaban el interés nacional y la potencia militar. Afirmó también que «la constante e insistente complacencia» de Gandhi con los musulmanes no le había dejado otra opción. En el juicio, Godse pidió que no se le mostrara ninguna clemencia; y se dirigió alegremente a la horca en noviembre de 1949 cantando himnos a la «Madre patria viva, tierra de los hindúes».

Más de medio siglo después, los nacionalistas hindúes no han estado nunca tan cerca de cumplir el sueño de Godse y Savarkar de convertir la India en la tierra de los hindúes. El Partido Bharatiya Janata (BJP), el más importante entre los diversos grupos nacionalistas hindúes afiliados a la RSS, tiene el poder en la India. Narendra Modi, toda su vida afiliado al RSS, es el primer ministro más fuerte de la India desde hace muchas décadas, aunque sigue estando acusado, junto a sus colaboradores más próximos, de complicidad en crímenes que van desde un pogromo antimusulmán en su estado en 2002, hasta ajusticiamientos extrajudiciales.

El asesino de Gandhi es reverenciado entre muchos de la joven generación india. Los repetidos intentos de construir un templo a Godse se han frustrado, pero Savarkar, cuyo retrato se exhibe en el Parlamento de la India, está firmemente situado en el centro de un nuevo panteón indio. En 2008 Modi inauguró un sitio web (savarkar.org) donde se promueve a un hombre «en gran medida desconocido para las masas debido a una cruel propaganda en su contra». El día de su cumpleaños en 2014, el primer ministro puso un mensaje en Twitter sobre los «incansables esfuerzos en pro de la regeneración de nuestra patria» de Savarkar.

«Hinduizar toda la política», exhortaba Savarkar, «y militarizar todo el hinduismo». Mientras los seguidores neohindúes de Modi envenenan el aire en Facebook y Twitter con odio y malevolencia contra diversos «antinacionales», su gobierno avanza decididamente contra los indios aparentemente liberales y occidentalizados, que pertenecen a lo que el jefe de la RSS calificaba en 1999 como esa «clase de bastardos que intenta implantar una cultura extranjera en su tierra». Denunciados por los numerosos supremacistas hindúes en las redes sociales como «*sickular libtards*» y «*sepoys*» (nombre de los soldados indios en ejércitos europeos), estos supuestos caballos de Troya de Occidente están siendo objeto de depuración en las instituciones indias.

Esta limpieza de cosmopolitas sin raíces es esencial para hacer realidad la visión de Modi en que la India, conocida un día como el «pájaro de oro», «vuelva a elevarse» y se convierta en «gurú del mundo». Es posible que el crecimiento económico de la India, absurdamente desigual y carente de puestos de trabajo, haya dejado casi intactos los vergonzosos índices del país: el 43 % de todos los niños indios menores de cinco años están malnutridos, y el 48 % tiene retraso de crecimiento; casi la mitad de las mujeres indias en edad de concebir están anémicas, y más de la mitad de todos los indios defecan al aire libre. Una minoría de hindúes de castas superiores ha dominado mucho tiempo en un país diverso, donde vive la segunda mayor población mundial de musulmanes. Pero muchos indios «ascendentes», que se sienten decepcionados porque la India no llegue a ser una gran potencia, comparten la fantasía de Modi de una gloria inminente.

El más frío de los monstruos fríos

La India, declaró V. S. Naipaul a mediados de la década de 1970, es «una civilización herida», cuya evidente disfunción política y económica oculta una «crisis intelectual» más profunda. A modo de evidencia, Naipaul presentaba algunos síntomas que había percibido entre hindúes de clase media y casta superior: la misma amalgama de autoadoración y autodesprecio que Dostoievski había detectado en la Rusia occidentalizada. Estos indios de buena cuna revelaban un verdadero «furor» por los bienes de consumo extranjeros y la aprobación occidental, además de paranoia por «la mano extranjera». Así, afirmaban que sus escrituras sagradas contenían

ya los descubrimientos e inventos de la ciencia occidental, y que una India revitalizada por su ancestral sabiduría pronto vencería al decadente Occidente.

Los indios, escribió Naipaul, están atormentados por un «sentimiento de injusticia» porque creen estar «excepcionalmente dotados». Nirad C. Chaudhuri, el intelectual bengalí e influyente comentarista sobre la India en las décadas de 1960 y 1970, decía que «el servilismo y el odio» habían sido «el lema del pueblo indio bajo el dominio británico». Y advertía contra el volátil «nacionalismo antioccidental» de indios aparentemente occidentalizados; había visto, decía, demasiados «renacuajos hindúes perder su cola occidental y transformarse en ranas hindúes».

Tanto Naipaul como Chaudhuri hacían desmesuradas generalizaciones sobre la India, juzgando un país inmenso y diverso a través del complejo de inferioridad de una minoría de casta superior. Sin embargo, su obsesivo trazado del «id» del hindú de clase alta creó un útil –y cada vez más reconocible– meme de inseguridad, confusión y beligerancia intelectual. Y, dicho sea de paso, los indios frustrados que buscan redención privada y nacional no son en modo alguno únicos.

Muchas otras elites que se debaten con proyectos de emulación nacional también dicen estar excepcionalmente dotados y capacitados, y ser superiores, moral y espiritualmente, a Occidente. «Vamos a esforzarnos para ser líderes», anunció Vladimir Putin en diciembre de 2013, sobre el nuevo papel de Rusia en el mundo. Era lo mínimo para «un Estado como Rusia, con su gran historia y cultura, con muchos siglos de experiencia no en esa llamada tolerancia, castrada y yerma, sino en la verdadera vida orgánica de los diferentes pueblos que viven juntos dentro del marco de un solo Estado».

Mientras, el presidente de China, Xi Jinping, esboza un «Sueño chino» de restablecer su nación como gran potencia a la par de Estados Unidos, una visión en la que él y su partido son los representantes de una civilización de cinco mil años de antigüedad, vacunada contra los ideales políticos occidentales de libertad individual y democracia. En Turquía, Recep Tayyip Erdogan denuncia a periodistas y profesores universitarios turcos como quintacolumnistas de Occidente, habla del islam como «religión autóctona de Europa» desde «Andalucía hasta los otomanos», y jura proteger las cúpulas de las mezquitas europeas «frente a todas las manos que se

extienden para hacerles daño». Nadie, promete Erdogan, «podrá evitar» que el islam crezca hasta ser «un inmenso árbol de justicia en el centro de Europa».

Un antioccidentalismo crónico acaso explique en parte el vocerío de las elites india, rusa, china y turca. Pero muchos países desarrollados desde Norteamérica a Europa están también obsesionados con la educación patriótica, el culto a los símbolos e iconos nacionales, y la singularidad de su cultura e historia nacional; también éstos alertan contra diversos enemigos interiores y exteriores. Los partidos de extrema derecha de Francia, Austria, Holanda, Alemania y el Reino Unido admiran abiertamente la determinación de Putin de recrear la «vida orgánica» en «un solo Estado». El nacionalismo étnico-racial asciende en Inglaterra. En Estados Unidos, la mera presencia de un negro en la Casa Blanca inflamó el supremacismo blanco. «Israel», escribió David Grossman en 2016, «cada vez se sume más en una narrativa mitológica, religiosa y tribal.»

En 1993, la idea de Gianfranco Miglio, el «teórico» de la Liga Norte italiana, de que la Europa «civilizada» debía desplegar el mismo nacionalismo atávico de la Europa «bárbara» (la del Este) como «guardia de frontera para cerrar el paso a la invasión musulmana», habría parecido ridícula. Hoy, los demagogos que gobiernan en Hungría y Polonia dicen ser los centinelas de una Europa cristiana parodiando el papel que verdaderamente tuvieron en los siglos XVI y XVII. De hecho, actualmente no hay país europeo que más azuce la xenofobia ideológica que aquel al que Rousseau aconsejó «un amor excluyente al país» y la necesidad de fuerza y carácter nacionales: Polonia.

En otro giro irónico de la historia, la idolatría al Estado nacionalista, el «más frío de todos los monstruos fríos», como lo calificó Nietzsche, se ha intensificado en la ilustrada Francia. Mientras lleva a cabo su propia «guerra contra el terror», el Gobierno francés parece estar procurando inventar la Esparta de Rousseau: utiliza técnicas políticas y culturales como la historia nacional, la bandera nacional, la educación nacional, y la imaginaria unidad de la lengua nacional para proyectar la imagen de una comunidad nacional homogeneizada.

El nacionalismo vuelve a ser un antídoto, seductor pero traicionero, para la experiencia de desorden y la ausencia de sentido: el anticlímax inesperadamente pendenciero, en un mundo densamente poblado, del sueño

europeo occidental del siglo XVIII de una civilización universalmente laica, materialista y pacífica.

Louis Vuitton en Borneo

Los triunfos del imperialismo capitalista en el siglo XIX habían hecho realidad a gran escala el sueño volteriano de una civilización materialista mundial, aglutinada por un racional interés propio. Este innovador intelectual y empresario comercial resultó ser, según el juicio de Nietzsche, el «representante de las clases dirigentes victoriosas y de sus valoraciones».

Un ejemplo típico posterior era el habitante de Londres que, en 1914, como escribía John Maynard Keynes, podía «pedir por teléfono, bebiéndose despacio el té de la mañana en la cama, los diversos productos de todo el mundo [...] podía en ese mismo momento y por el mismo medio, arriesgar su riqueza en los recursos naturales y las nuevas empresas de cualquier rincón del mundo». Este afortunado ciudadano de un imperio, que estaba en una posición óptima para hacer dinero en los mercados globalizados, «consideraba este estado de cosas normal, seguro y permanente, excepto en la dirección de nuevos progresos». Para él, «los planes y políticas del militarismo y el imperialismo, de rivalidades raciales y culturales» parecían no tener influencia en la vida social y económica. Las grandes conflagraciones de comienzos del siglo XX, durante las cuales la identidad racial y nacional se valoró repetidamente más que la racionalidad económica, desbarataron esa ilusión. Como escribió Keynes, con un devastador eufemismo: «La época de internacionalismo económico no fue especialmente afortunada a la hora de evitar la guerra».

Ahora bien, a fines del siglo XX renació el viejo sueño de internacionalismo económico a escala mucho mayor, después de que el comunismo, hijo ilegítimo del racionalismo de la Ilustración, sufriera una demoledora pérdida de poder y legitimidad estatal en Rusia y Europa del Este. La «financiarización» del capitalismo parecía cumplir el sueño de Voltaire del mercado bursátil como encarnación de la humanidad, que, por muy diversa que fuera en cuanto a religión y ética, hablaba el lenguaje unificador del dinero. La creación de la Unión Europea (UE) parecía dar la razón a Nicolas de Condorcet, que había insistido en que Europa formaba una sola sociedad. Y la religión universalista de derechos humanos parecía

estar sustituyendo al viejo lenguaje de justicia e igualdad dentro de los estados-nación soberanos.

La «magia del mercado», según la exuberante frase del comentarista del *Financial Times*, Martin Wolf, parecía estar produciendo la homogeneización de todas las sociedades humanas. Cuando Louis Vuitton abrió tienda en Borneo, y los chinos se convirtieron en los mayores consumidores de vinos franceses, parecía sólo cuestión de tiempo que a la afición al lujo siguieran el imperio de la ley, un mayor recurso a la razón crítica y la expansión de la libertad individual.

Hoy, no obstante, esa visión de superación universal parece otro ejemplo más de intelectuales y tecnócratas que confunden su interés privado con el interés público, su propia movilidad socioeconómica, como miembros de una elite afortunada y elegida de modo bastante arbitrario, con el bien común. En ningún sitio se acumula la evidencia de miseria moral más rápidamente que en la llamada esfera pública. El ambiente de opinión y debate originalmente creado en los salones franceses del siglo XVIII gracias a las relaciones cara a cara, la razón individual y una urbanidad refinada, está hoy definido, en su encarnación digital, por muchedumbres racistas, misóginas y agresivas, muchas veces anónimas.

A falta de un debate razonado, abundan las teorías conspiratorias y, simple y llanamente, las mentiras, y hasta logran amplia credibilidad: mientras difundía una de éstas –«Obama es un musulmán nacido en el extranjero»– fue cuando Donald Trump alcanzó prominencia política. Linchamientos, asesinos y francotiradores medran en un clima donde son muchos los que piensan solamente en términos de las categorías de amigos y enemigos, lealtad sectaria o traición. El mundo de tolerancia mutua imaginado por las elites cosmopolitas desde la Ilustración en adelante existe dentro de unas cuantas metrópolis y campus universitarios; e incluso estos raros espacios se están reduciendo. El mundo en general –de Estados Unidos a la India– manifiesta una fiera política de identidad montada sobre agravios históricos y temores a enemigos interiores y exteriores.

En su manifestación más suave, en Cataluña, Escocia y Hong Kong, el nacionalismo vuelve a ser el medio para establecer y reforzar la identidad colectiva, y para especificar quiénes somos «nosotros» y en qué medida nos diferenciamos de «ellos», cuando no para dictar severas consecuencias

políticas –exclusión, expulsión, disciplina– para los calificados como «ellos». El increíble brote de racismo contra los inmigrantes en Inglaterra tras el referéndum del Brexit, en junio de 2016, parece corroborar la afirmación de Rousseau de que «todo patriota detesta a los extranjeros; son simplemente hombres y nada le importan».

Una vez más, este ginebrino parece haber sido más perspicaz que sus detractores metropolitanos a la hora de poner en duda sus ideales universalistas y cosmopolitas de sociedad comercial, y de entender el atractivo emocional de negarlos. Rousseau, consciente de que el honor ultrajado y el deseo de gloria y reconocimiento mueven a los seres humanos más que los motivos económicos, no vivió para ver la violenta respuesta nacionalista a la civilización comercial y cosmopolita. Pero su crítica y el eco que ésta tuvo en Alemania son fundamentales para entender por qué las narraciones mitológicas, religiosas y tribales se transcriben en la era del individualismo neoliberal, y por qué investigar el pensamiento moderno y preguntarse sobre el presente necesitan un marco de referencia común.

Los primeros jóvenes nacionalistas airados

Entre 1770 y 1815 una galaxia de pensadores y artistas alemanes, casi todos lectores de Rousseau, reaccionaron ante la entonces emergente sociedad comercial y cosmopolita; y su respuesta sentó un modelo de máxima importancia para la historia de la política y la cultura. Empezó con afirmaciones de superioridad espiritual y una ideología estética, mutó con el tiempo en nacionalismo étnico y cultural y, finalmente, en una política existencial de supervivencia. Todos los diversos movimientos del idealismo alemán que transformaron el mundo del pensamiento –desde el *Sturm und Drang* al romanticismo y la dialéctica marxista– surgieron en origen del resentimiento y el desdén defensivo de los aislados intelectuales alemanes, a los cuales justificó y fortaleció la retórica de Rousseau.

Sintiéndose marginados por el sofisticado orden socioeconómico emergente en Europa occidental, y por su agresivo racionalismo e individualismo, estos jóvenes empezaron a idealizar lo que ellos entendieron como el verdadero *Volk*, una comunidad nacional orgánica unida por una lengua diferenciada y sus propios modos de pensamiento, tradiciones comunes y memoria colectiva, consagrados todos en el folklore

y la leyenda. A diferencia de los Derechos del Hombre y la concepción del Occidente atlántico de un individuo universal abstracto dotado de razón, los alemanes ofrecían una visión del ser humano definida en todos sus modos de pensar, sentir y actuar por su pertenencia a una comunidad cultural. Esta compleja teoría de identidad colectiva y salvación nativista resultó a la postre más atractiva y más útil a otros rezagados de la historia que los conceptos ilustrados abstractos de racionalismo individualista.

No es de extrañar que fuera una creación casi exclusiva de alemanes residentes en ciudades provincianas, entre los cuales las elegantes denuncias de Rousseau de la sociedad parisina y su celebración del pueblo llano encontraron un público sumamente receptivo y agradecido. Condenados al atraso político, eran mirados con condescendencia no sólo por los franceses (Voltaire pensaba que el idioma alemán servía solamente para hablar con «los soldados y los caballos; sólo es útil en la carretera»), sino también por sus propias elites francófilas, como Federico de Prusia, que eligió a un francés inepto para dirigir la Real Biblioteca de Berlín por encima del filósofo Lessing y el historiador del arte Johann Joachim Winckelmann, con el argumento de que el sueldo de 1.000 táleros era excesivo para un alemán. Como preguntaba Herder con sarcasmo, ¿para qué hace falta «la patria o cualquier relación de parentesco» cuando todos podemos ser «ciudadanos filantrópicos del mundo? [...] Los príncipes hablan francés, y pronto todo el mundo seguirá su ejemplo y entonces, hela aquí, la dicha perfecta».

Los alemanes lectores de Rousseau respondieron a los ideales cosmopolitas de comercio, lujo y urbanidad metropolitana con la *Kultur*. Para ellos, la *Kultur*, dominio de los humildes pero profundamente alemanes, habitantes de pequeñas ciudades, sacerdotes y profesores, era un logro superior a la *Zivilisation* francesa levantada en torno a la sociedad cortesana. Porque en la *Kultur* se unían los nutrientes y la educación del alma individual (*Bildung*) con el desarrollo de la cultura nacional. Comenzando con Herder y Goethe, unos *literati* alemanes de increíble talento elaboraron, por primera vez en la historia, una identidad nacional fundamentada sobre logros estéticos y eminencia espiritual.

La invasión y ocupación de territorios de habla alemana por Napoleón, criatura de la Ilustración y la Revolución francesas, contribuyó después a transformar el romanticismo cultural en pasión nacionalista. Al establecer

otro modelo definidor del mundo, el mito alemán del *Volk* como depositario de profundos valores tradicionales y la oposición entre la *Kultur* alemana y la *Zivilisation* francesa, se ahondaron con la vergüenza de la sumisión a los extranjeros. El escritor Johann Joseph von Görres declaró: «Cuando Alemania yacía profundamente humillada, cuando sus príncipes se hicieron criados, la nobleza se arrastró en busca de honores extranjeros [...] [y] los doctos adoraron ídolos importados, sólo el pueblo [...] permaneció fiel a sí mismo». Asumiendo la voz de los antepasados caídos en la «sagrada batalla por la libertad de religión y fe», Fichte declaró a sus compatriotas:

> Derramamos nuestra sangre para que este espíritu tuviera la libertad de desarrollarse y alcanzar una existencia autónoma. De vosotros depende que a este sacrificio se le dé significado y justificación, haciendo que este espíritu domine el mundo tal y como le corresponde.

La Alemania sojuzgada y deshonrada generó la extraña mezcla que hemos visto desde entonces en muchos países: una nostalgia inofensiva por las pasadas glorias del «pueblo» unida a una letal fantasía sobre su magnificente restauración. El culto al *Volk* no cesó de seducir, y confundir, en la segunda mitad del siglo XIX, incluso cuando Alemania consolidó su unidad política y el Segundo Reich de Bismarck se volcó frenéticamente en la industrialización. Los nacionalistas alemanes se manifestaron aún con mayor frenesí y altanería en contra de los ideales y logros de Francia y Gran Bretaña. Joseph Conrad figuraba entre los que retrocedieron ante la «tierra prometida del acero, de los tintes químicos, del método, de la eficiencia; la raza plantada en el centro de Europa que adoptó con grotesca vanidad la actitud de los europeos entre afeminados asiáticos y bárbaros negros».

Pero pocos de los muchos observadores intranquilos de Alemania vieron que los patriotas alemanes habían sumado a un anterior complejo de inferioridad ante el Occidente avanzado, una atormentada ambivalencia sobre el ascenso de su propia civilización materialista. Para ellos, llegó a ser nada menos que una necesidad existencial el condenar la *Zivilisation* materialista y desalmada mientras ensalzaban la profunda *Kultur* moral y espiritual alemana. Y dotaron de filo político y carácter racial un anterior idealismo alemán sobre la cultura al sostener que el *Volk*, una vez purificado de los cosmopolitas judíos, devolvería la sociedad a su integridad primigenia; el *Volk* podía abolir los antagonismos intelectuales y políticos de la modernidad, y poner fin a la alienación y la atomización.

Como escribió el historiador Friedrich Meinecke, fue mediante estas deflexiones interiores de Alemania como «la idea nacional fue elevada a la esfera de la religión y lo eterno». Intelectuales socialmente inadaptados, literatos, compositores y pintores compitieron para dar expresión a la primacía del *Volk*, que vincularon progresivamente a la inferioridad del judío. Incluso Thomas Mann, cuyos escritos reflejan una visión esencialmente irónica de la sociedad alemana, llegó a pensar durante la Primera Guerra Mundial que la *Kultur* alemana debía ser protegida frente a la *Zivilisation* occidental y el falso y superficial cosmopolitismo de sus seguidores alemanes.

Entre éstos figuraba el propio hermano de Mann, Heinrich, lo que confirmaba el carácter profundamente íntimo del enemigo. Posteriormente, Mann se reconcilió con su hermano. Entre muchos otros alemanes, sin embargo, la lucha personal para adaptarse a un intimidante mundo moderno, que solía terminar en fracaso, confusión y pérdida de rumbo, profundizó el anhelo de una creencia sin complicaciones. El «pueblo» sencillo llegó a representar para muchos de estos hombres desorientados el guardián natural de las virtudes que se habían perdido entre los habitantes de las ciudades: ¿no era el *Volk* espontáneo, sin pretensiones e inmune al contagio de la modernidad? ¿No era contrario a los taimados y avaros judíos y a las clases dirigentes afeminadas y sofisticadas que corrían tras dioses foráneos?

Así, una sola hebra del pensamiento alemán que se remontaba hasta el siglo XVIII se volvió tóxica. El *Volk*, rápidamente fundido a partir de 1918 con una raza purificada, empezó a dibujarse como antídoto mágico de la desorientación espiritual inducida por la modernidad, y algunos de los alemanes más inteligentes y más sensibles se embriagaron con él. En 1933, mientras el Partido Nazi iba aproximándose cada vez más al poder supremo, el poeta Gottfried Benn se sinceró así con un amigo:

> Metrópolis, industrialización, intelectualismo, todas las sombras que los tiempos han proyectado sobre mis pensamientos, todos los poderes del siglo con los que me enfrenté en mi producción, hay momentos en que toda esta vida atormentada se desvanece y nada queda salvo el llano, la anchura, las estaciones, las palabras sencillas; el *Volk*.

Este estado espiritual exhausto y resentido preparó el terreno para el Estado autoritario; fue la condición esencial de posibilidad para el extraño

vanguardista que, mientras revivía símbolos del glorioso pasado de Alemania, esbozaba una visión gloriosa del futuro en que el *Volk* alemán triunfaría en la lucha racial internacional. Él ofreció a sus seguidores una vía para escapar del fracaso y el autoaborrecimiento, y el acceso a fantasías cuasi eróticas de supremacía casi permanente: un Reich de mil años, ni más ni menos. No es casualidad que la psicología del *ressentiment*, que Rousseau fue el primero en formular, encontrara encarnadura y expresión en alemanes «foráneos»; la historia moderna de Alemania justifica abundantemente la exploración de las raíces no políticas y existenciales de estos fenómenos políticos.

La creación del nacionalismo cultural (y sus contradicciones inherentes)

Para entender por qué la civilización cosmopolita basada en el interés individual ha resultado ser un experimento peligroso en vez de un logro sólido, y por qué el nacionalismo sigue siendo su gemelo inseparable, tenemos que volver a Herder, uno de los más influyentes discípulos de Rousseau. Como éste, Herder se sintió personalmente ultrajado por el intelectualismo esnob que pretendía decir a los demás cómo vivir. Pero Herder, aun siendo defensor de la simplicidad del *Volk* en estado natural, iba mucho más lejos que su maestro, al que consideraba demasiado refinado y paradójico. El patriotismo de Rousseau era esencialmente introspectivo, inspirado por lo que él entendía que eran los ideales cívicos de Esparta. Herder, mientras se debatía contra la cultura cuasi aristocrática de la Ilustración y sus pretensiones universalistas, insistía en un separatismo ostentoso, basado en la idea de una cultura alemana vital con raíces en la región y la lengua.

La naciente *intelligentsia* alemana había sido la primera en enfrentarse a la idea de una cultura mandarinista apoyada por una minoría sofisticada en una lengua superior, a la que debían aspirar las masas incultas de todo el mundo. Herder inició la búsqueda nativista –frenéticamente perseguida por casi todas las naciones desde entonces– de todo aquello que pudiera considerarse encarnación del auténtico espíritu nacional: tanto las formas literarias, la gastronomía y la arquitectura como la lengua. «Cada nación», dijo, «habla de acuerdo con la forma en que piensa, y piensa de acuerdo con la forma en que habla». En pugna contra el *philosophe* francés que receta su

propia felicidad a todo el que quiera escucharle, Herder insistía en que cada nación debe seguir su propio crecimiento orgánico, acercando la raza humana a su destino último: la plenitud de la humanidad.

Herder no era un simple teórico del nacionalismo, como Fichte, que llegó a pensar que los alemanes eran sencillamente superiores a todos los demás. Aspirando a crear un arte y estilo netamente alemanes, Herder reconocía también el principio creativo en diversas culturas nacionales. Según él, cada una de las naciones del mundo tenía su carácter particular, expresado de modo diferente en su propia lengua, literatura, religión, tradiciones, valores, instituciones y leyes, y la historia era un proceso de autorrealización nacional.

No obstante, su pionero concepto de identidad cultural llegó a responder a las necesidades psicológicas y existenciales no sólo de los alemanes sino también de muchos pueblos de modernidad rezagada y desigual, y es hoy invocado en el Occidente atlántico contra las elites globalizadoras. Todo tipo de chauvinistas hacen uso de sus implicaciones cuando sostienen que sus respectivas comunidades deben ser fieles a su propia y particular forma de ser, rechazando las importaciones y a los inmigrantes del exterior.

Goethe, uno de los primeros discípulos de Herder, dijo que éste llevaba en su interior «algo compulsivamente fiero –como un caballo agresivo–, el deseo de morder y herir». Pero es posible que Herder mismo ofreciera la descripción más precisa de su propia personalidad, de la cual dijo que estaba «impulsada por una inquietud indefinida que aspiraba a otro mundo, pero nunca lo encontró». En la vaguedad de su anhelo, la imprecisión de su destino, su admiración y repugnancia hacia Francia, Herder recuerda a todos los chauvinistas culturales que le sucedieron: afirman una identidad fija, pero su yo se encuentra en realidad en constante fluir, reflejando a menudo el de su presunto «enemigo». Así, el chauvinista hindú tiende a ser un indio occidentalizado, profundamente dependiente del Occidente moderno para, como escribe Naipaul, la «confirmación de su propia realidad». Atado al imperativo de reducir el sentimiento de deficiencia y de sentirse superior, esta identidad no deja nunca de ser conflictiva y contradictoria mientras cree producir paz y armonía.

Herder era el ejemplo más vívido entre sus iguales alemanes de lo que Kant calificó como «anhelo», diferente del deseo por su paralizante conciencia de

la imposibilidad de lograr jamás el objeto deseado. En 1769, cuando tenía veinticinco años, Herder fue a Francia desde el puerto báltico de Riga, donde había pasado varios años como pastor luterano en exasperantes peleas literarias. En esta ciudad comercial Herder había conseguido cierto renombre, pero debido a que el lugar le parecía pequeño y de cultura provinciana, se sentía como un «escritorcillo pedante». Como muchos provincianos alemanes, Herder tenía una imagen idealizada de Francia como sede del filósofo mundano, elegante y sensual que hablaba una lengua de claridad y precisión incomparables. Se veía regresando de París a Riga, plenamente afrancesado, como reformador cosmopolita. Pero quiso la suerte que Herder no volviera a ver Riga. En lugar de mutar en un hombre de mundo al estilo francés, se convirtió en padre filosófico del nacionalismo cultural.

Su despertar durante sus viajes a París, su percepción del vacío tras la máscara de urbanidad y refinamiento, de la naturaleza simple bajo el brillo de la civilización, recuerdan la visión de Rousseau de la vanidad y corrupción de la sociedad moderna en el camino a Vincennes. Y anuncia las luchas de Fichte, otro ávido lector de Rousseau; intentando superar su pasado plebeyo, Fichte pasó de satirizar los males morales de la sociedad comercial a la autoría de grandes teorías de nacionalismo autárquico, y de nosotros-frente a-ellos.

Pero en Herder las emociones son más volátiles que en Rousseau o Fichte. En una carta escrita desde Nantes, confesaba a su antiguo profesor Hamann (un francófobo que en un viaje a Londres había experimentado su propia repulsión hacia los occidentales, racionalistas y autocomplacientes): «Estoy empezando a conocer la lengua francesa, las costumbres francesas y el modo de pensar francés; empezando a conocer pero no empezando a abrazar, pues cuanto más me familiarizo con ellos, tanto mayor es mi sentimiento de extrañamiento». En París, «festoneado de lujo, vanidad y nadería francesa», una «decadente guarida de vicio», Herder no conoció a ninguno de los *philosophes* con los que había fantaseado codearse. Su ferviente deseo de vestirse con la identidad francesa de un hombre sociable y de ser un *salonista* encantador e ingenioso, se convirtió en prematura y aguda decepción. «La magnificencia en las artes y las instituciones está en el centro de atención», añadía, «pero dado que el gusto no es más que una concepción de la belleza sumamente superficial y la magnificencia es sólo

una ilusión –y muchas veces un sustituto de la belleza–, Francia no puede satisfacer jamás, y, sinceramente, yo me encuentro cansado de ella.»

Godos a la defensiva

Herder, como tantos otros provincianos, se había sentido atraído, horrorizado y desmoralizado por la capital francesa del cosmopolitismo y por los aires de superioridad de sus pensadores. Y atacó a los intelectuales ilustrados con la peculiar intensidad del amante despechado, que cree haber escudriñado en el interior de sus propias ilusiones y descubierto que apenas había nada en ellas tras las deslumbrantes apariencias. Uno de sus objetivos era el desenfadado viejo enemigo de Rousseau: «Es posible que Voltaire haya difundido», admitía Herder, «la luz, la llamada filosofía de humanidad, tolerancia, facilidad para pensar por uno mismo.» Pero:

> al mismo tiempo ¡cuánta lamentable imprudencia, debilidad, incertidumbre y escalofrío! ¡Cuánta superficialidad, falta de propósito, desconfianza de la virtud, de la felicidad y el mérito! ¡Las cosas que su ingenio desestimó a la ligera, a veces sin intención de hacerlo! Nuestros lazos tiernos, gratos y necesarios han sido disueltos con mano impúdica, pero los que no vivimos en el Château de Fernay [residencia de Voltaire cerca de Ginebra] no hemos recibido nada a cambio.

Una vez establecida en su propio pensamiento la incorregible frivolidad de Voltaire, Herder pasó rápidamente de lo que él llamó «un modo de pensar sin moral ni sentimiento humano sólido» a la afirmación de que el francés carece de lo que posee el alemán: verdadera libertad moral y conexión con la experiencia sensorial. En su poema «A los alemanes» exhortaba a sus compatriotas a «escupir el repugnante cieno del Sena. ¡Oh alemán, habla alemán!».

Muchos alemanes siguieron el viaje intelectual de Herder, pasando de ser, en las cáusticas palabras de Lessing, «serviles admiradores de los nunca suficientemente admirados franceses» a un voluntarioso sentimiento de superioridad, y después a un deseo ferviente de vencer al enemigo en su propio juego. En 1807, mientras las tropas francesas ocupaban Berlín, Fichte, que en su día se había proclamado jacobino, sostenía en su *Discursos a la nación alemana* que los alemanes eran afortunados por haber conservado su lengua mientras los franceses «sólo quieren destruir todo lo que existe y crear en todo lugar [...] un vacío en que poder reproducir su propia imagen y jamás ninguna otra cosa». Aurelie dice a Wilhelm Meister

en la novela epónima de Goethe: «aborrezco la lengua francesa», y después, alabando el alemán por ser una lengua «fuerte, honrada, cordial», dice con desdén que el francés es «digno de ser la lengua universal en que la gente puede mentir y engañarse entre sí».

La necesidad de afirmar un sentimiento de identidad nacional que era diametralmente opuesto a la frivolidad, el refinamiento, la ironía y la frivolidad de la Francia cosmopolita y rica llevó a los alemanes a continuas idealizaciones y falsificaciones. El poeta Klopstock, que pidió una vuelta al *Volk* a través del estudio de las leyendas campesinas, afirmó que la corrupción florecía entre los ricos y los sofisticados mientras que la pureza moral granaba entre los humildes.

El estilo gótico, que los *philosophes* franceses equiparaban con barbarie, fue celebrado por su supuesto carácter alemán. El propio Herder tuvo una influencia crucial en este renacimiento. Al regresar de Francia conoció a Goethe en Estrasburgo en 1770 –uno de los encuentros más decisivos en la historia de la cultura– y encontró una persona vulnerable al adoctrinamiento. El joven Goethe pronto se exaltó hasta el éxtasis ante el monasterio gótico de Estrasburgo: «¡Esto es arquitectura alemana, nuestra arquitectura! Algo de lo que los italianos no pueden presumir, ¡y mucho menos los franceses!».

En la antología de Herder *Sobre el estilo y el arte alemán* (1773), Goethe atacaba a «los franceses de todas las naciones» y presentaba a Francia como sinónimo de pensamiento imitativo y pseudorracional. La rebelión contra el estrecho intelectualismo de la Ilustración francesa, liderada por Herder y popularizada por los jóvenes Goethe y Schiller, devino en el movimiento conocido como *Sturm und Drang*, «tormenta e ímpetu», el precursor esencial de la revolución romántica que transformó el mundo con su idea de una subjetividad dinámica. Muchos de sus adeptos eran estudiantes: con sus vestimentas desenfadadas, su pelo largo, su libertinaje narcótico y sus excesos sexuales, eran prototipos de las figuras contraculturales de nuestro tiempo. Estos jóvenes defendían el sentimiento y la sensibilidad frente a la tiranía de la razón, la expresión natural frente al refinamiento francés, y la determinación de encontrar y consagrar un espíritu singularmente alemán.

Herder puso en tela de juicio el supuesto ilustrado de que el progreso en la historia se había hecho inevitable en virtud de la acumulación y el refinamiento del conocimiento racional. Él sostenía que la historia de las

naciones operaba de acuerdo con sus propios principios y no podía ser juzgada con los criterios de la Ilustración; y aducía que los europeos de las grandes ciudades no eran ni más virtuosos ni más felices que el «patriarca oriental» que adquiere virtud y felicidad obedeciendo las creencias y valores de su medio natural y social.

Herder desarrolló después una visión de la historia de acento roussoniano: un entorno social de origen que era sencillo, auténtico y autosuficiente había sido arruinado por el lujo y por una cultura cosmopolita de falta de sinceridad y moral dudosa. En lugar de Esparta, Herder invocaba las tribus germánicas de lo que él llamaba «el norte», que precedieron y siguieron al Imperio romano, y crearon una sociedad caracterizada por la armonía social y la claridad moral. «En la cabaña del patriarca, en el humilde caserío o la comunidad local», decía, «la gente sabía y percibía con claridad aquello de lo que hablaba, porque su modo de ver las cosas, y de actuar, pasaba por el corazón humano.» Al dar a conocer a los alemanes cultos la poesía popular y los valores culturales del pueblo llano, Herder esperaba que una literatura emancipada de las normas clásicas francesas desatara el espíritu nacional entre los políticamente divididos alemanes. Ni siquiera el descubrimiento alemán del pasado clásico pudo librarse de su obsesión con el vecino presuntamente superficial. Los franceses se habían proclamado herederos de la tradición romana. Así pues, quedaba al arte, la arquitectura y la poesía de Grecia el generar un renacimiento en Alemania.

Según Winckelmann, el hijo de un zapatero que llegó a ser el historiador del arte más famoso de su tiempo, «el único modo de hacernos grandes, y aún inimitables, si eso fuera posible, es mediante la imitación de los griegos»; y, podría haber añadido, la negación de todo lo francés. En manos alemanas, los estudios literarios y clásicos y la flamante disciplina de la historia recibieron la impronta, imborrable hasta hoy día, de una cultura a la defensiva.

Discretamente desesperados en las provincias

Este potente resentimiento de los *literati* alemanes tenía un origen político (como también la pasiva agresividad de todas las nacionalidades en ciernes que lo siguieron). Alemania había perdido el puesto dirigente que había tenido a fines del periodo medieval, después que el eje de la economía

europea se trasladara desde el centro del continente a la costa atlántica. La población se había duplicado a lo largo del siglo anterior; y había gran abundancia de jóvenes alemanes, muchos de ellos brillantemente creativos en música, arte, literatura y filosofía. Pero tenían que soportar príncipes mezquinos, división religiosa y sistemas económicos constrictivos.

El Sacro Imperio Romano de la Nación Alemana estaba formado por trescientos estados y otras mil quinientas unidades menores, todas con sus propias costumbres, maneras y dialectos. (Cuando llegó a Leipzig desde Fráncfort, incluso Goethe, hijo de ricos padres patricios, pareció extraño a los lugareños). La unidad política y cultural estaba acosada por la división de los alemanes, desde la Reforma, en católicos y protestantes. Austria y Prusia, dos importantes componentes del Sacro Imperio Romano, estaban enzarzadas en conflictos, y a menudo seguían políticas que minaban en lugar de beneficiar los intereses generales alemanes.

Los alemanes cultos estaban al tanto de los sucesos de otros lugares: las grandes transformaciones económicas que la Revolución industrial estaba produciendo en Inglaterra, las revoluciones políticas en Francia y Estados Unidos. Habían leído debidamente a Montesquieu y Rousseau, que figuraban entre los autores más celebrados en Alemania durante la segunda mitad del siglo XVIII; conocían las doctrinas de la separación de poderes y el contrato social, sobre los que debe fundamentarse todo poder gubernamental. Esperaban con impaciencia que también Alemania se lanzara a la transición desde las estructuras fijas de la vieja Europa a una sociedad nueva animada por el deseo de libertad e igualdad.

Los escritores alemanes sentían esta aspiración muy intensamente. Porque, como la escritora franco-suiza Madame de Staël fue la primera en observar –en *De l'Allemagne* (1813), el libro más leído en Alemania durante décadas–, carecían de prestigio y estaban condenados a una vida de aislamiento e inseguridad en sus ciudades provincianas y sus pueblos; a diferencia de sus equivalentes en los estados-nación en rápido desarrollo de Inglaterra y Francia, que se codeaban tanto con la alta aristocracia como con la burguesía. No existía un «mercado» unificado ideológico, como señaló Federico el Grande a Voltaire, del tipo que permitía formar las complejas redes de la República de las Letras en Francia e Inglaterra. Los salones aristocráticos, donde reinaban Voltaire y otros filósofos ilustrados, generaban en los alemanes un sentimiento de exclusión y torpeza. Los

escritores franceses miraban a los alemanes por encima del hombro. Y lo que era aún más irritante: los aristócratas alemanes fomentaban el prestigio de las letras francesas, amenazando con sustituir una tradición profunda y pía por los estilos superficiales e impíos de Francia.

Los alemanes que se veían ante un potente imperialismo cultural tanto en el interior como en el exterior no encontraban alivio en la cohesión nacional. La frustración política produjo una continua expansión de las preocupaciones espirituales, estéticas y morales. El énfasis luterano y pietista en la libertad interior –que explica en parte por qué muchos de los admiradores más fervientes e influyentes de Rousseau eran alemanes, y por qué surgió el Romanticismo en Alemania– se profundizó entre una minoría con buena formación. Como escribieron Goethe y Schiller en los *Xenien* (1796): «A haceros nación: a esto aspiráis, / alemanes, en vano; / mejor sería haceros –¡y esto sí podéis!– / hombres más libres».

Muchos alemanes, que buscaban un motivo de orgullo y no lo encontraban en el presente o el futuro próximo, también fueron vulnerables a la búsqueda de orígenes nacionales en el pasado remoto. *La Germania* de Tácito, donde cuenta la historia del héroe germánico Arminio, vencedor de los romanos, ya les había procurado un mito ancestral. Nuevas razones llegaron, inesperadamente, de Escocia. En 1761, un traductor escocés llamado James Macpherson publicó lo que era, según él, antigua poesía en gaélico que había descubierto mientras exploraba las tierras altas y las islas de Escocia. A la obra *Fingal, An Ancient Epic Poem in Six Books* (*Fingal y Temora*), junto con otros cuantos poemas compuestos por Ossian, Hijo de Fingal, siguió *The Works of Ossian* (*Obras de Ossian*) en 1765. Samuel Johnson dudaba de su autenticidad y solicitó poder ver los textos originales. Macpherson nunca le complació.

Estos poemas, evidentemente olvidados durante mucho tiempo, con sus melancólicos escenarios románticos y temas sentimentales, eran sospechosamente roussonianos en su exposición de las virtudes no corrompidas por la civilización. Como el traductor escribió en su prefacio: «Las pasiones humanas yacen en cierta medida ocultas tras las formas y los modales artificiales; y el poder del alma, sin ocasiones para ejercitarse, pierde su vigor». Con enorme éxito en toda Europa –el joven corso conocido entonces como Napoleone di Buonaparte los leyó con fruición–,

Ossian ofrecía una concepción orgánica de cultura y comunidad, una que trascendía las jerarquías de clase y casta; parecía confirmar que los más humildes entre los humildes podían poseer los valores más excelsos. Como es natural, entre los mayores admiradores de Ossian figuraba la juventud alemana, desilusionada y alienada. Invocado para justificar los derechos de los menospreciados escoceses en Gran Bretaña, Ossian vindicaba, más significativamente, las costumbres autóctonas del sencillo *Volk* en Alemania. Los cantos de Ossian, declaró Herder, «son *cantos del pueblo*, cantos de un pueblo no cultivado, atento a los sentidos».

Hoy parece probable que la búsqueda de mitos ancestrales –común a todos los nacionalismos– se iniciara con un fraude; y que su legado fuera la falsificación de poemas supuestamente antiguos en muchos países. Pero para los inquietos jóvenes alemanes, promotores de anhelos, la búsqueda de una patria común, un grupo o una iglesia comunes, un locus que pudiera trascender su desalentadora realidad política, tenía una especial intensidad. Herder siguió creyendo que Ossian había abierto un nuevo hogar espiritual para los alemanes mucho después de que se descubriera que los poemas eran un engaño.

En este ambiente de aspiraciones traicionadas y frustradas, la Revolución francesa estalló como un volcán. Su conversión de cuestiones religiosas y metafísicas en cuestiones políticas –libertad, igualdad y la hermandad de los hombres– estimuló la vida política e intelectual alemana como ninguna otra cosa anteriormente.

Prácticamente todos los pensadores alemanes de la década de 1790 aplaudieron en un principio la Revolución, que parecía cerrar la distancia entre anhelo y objeto. Algunos alemanes la consideraron preludio de su propia liberación de la tiranía arbitraria y el provincianismo; el joven teólogo Friedrich Schleiermacher sostuvo, algo a la vez sugerente y arriesgado, que los monarcas no estaban exentos de la guillotina. Schelling dijo que quería huir de la tierra de los «funcionarios y los clérigos» para respirar los «aires libres» de París. Fichte, que había pasado su juventud en una serie de humillantes empleos como preceptor, llegó a solicitar el puesto de profesor de francés en Estrasburgo; tenía la esperanza de educar a la juventud alemana en las tradiciones de la libertad y ponerlos a la vanguardia del progreso.

Algunos, como Schiller y Friedrich Jacobi, eran escépticos con respecto a que la Revolución pudiera llegar a una conclusión pacífica. Había, no obstante, consenso general sobre sus ideales fundamentales, general admiración por la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, y celebración del fin de los privilegios aristocráticos. Hegel, que erigió un árbol de la libertad en Tübingen, proclamó que «sólo ahora ha llegado la humanidad a entender que la realidad espiritual debe estar regida por el Pensamiento». Para Kant era prueba de la salida del hombre de su inmadurez autoimpuesta, el proceso que él había denominado Ilustración: un experimento histórico mundial en que el hombre entraba al fin en posesión de autodeterminación y libertad.

Para muchos alemanes que leyeron a Kant después de 1789, este discípulo de Rousseau ya entrado en años parecía haber conseguido en la teoría lo que los franceses habían logrado en la práctica. La filosofía alemana, en esta visión narcisista, había estado promoviendo la libertad en todo momento. Tan apasionada era esta autovindicación en Alemania que, como bromeó más adelante Nietzsche, el «texto» de la Revolución francesa «desapareció bajo su interpretación».

La desilusión creció rápidamente después de que los jacobinos llegaron al poder, fuerzas políticas radicales desataron el terror en nombre de la libertad y, algo perturbador para los literatos, las clases bajas urbanas parecieron ganar influencia. La obra *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* (1790) de Edmund Burke, traducida por Friedrich Gentz –posteriormente uno de los consejeros más próximos del canciller austriaco Metternich– fue un éxito de ventas en toda Alemania, con sus advertencias contra la ingeniería política violenta y arrogante.

Georg Forster, el escritor y activista, que huyó de una minirrevolución en la ciudad alemana de Mainz y se fue a París (donde murió amargado en 1794), escribió a su esposa que «la tiranía de la razón, acaso la más inflexible de todas, eso es lo que le espera al mundo». A Goethe le preocupaba que la nueva alianza de las masas con la elite intelectual hubiera inaugurado una nueva era de engaño. Personas incapaces de tener conciencia propia estaban ahora a cargo del «mejoramiento» de otras. «¿Cuánto tendré que soportar? / La multitud ataca, / entonces se vuelve respetable. / En sus juicios, es miserable.»

Otros rechazaron, en palabras de Nietzsche, la «semidemencia, el histrionismo, la crueldad bestial, la voluptuosidad y, sobre todo, el sentimentalismo y la autointoxicación que, en conjunto, constituyen la verdadera esencia de la Revolución». Incluso Herder, apasionado defensor de la Revolución francesa (Goethe decía haber detectado al jacobino que llevaba dentro), confesó finalmente sentir repugnancia ante «un populacho agitado hasta la locura, y el gobierno de ese populacho enloquecido». Herder pronunció su propia advertencia burkeana sobre el futuro: «¿Qué efectos podrá tener, en verdad tiene que tener, este vertiginoso espíritu de libertad, y las sangrientas guerras que con toda probabilidad gestará, en pueblos y soberanos, pero sobre todo en los órganos de la humanidad, las ciencias y las artes?».

Las noticias sobre las atrocidades ocurridas en Francia parecían demostrar que eran necesarias la libertad interior y la moralidad antes de que pudiera producirse un cambio político fundamental. El latiguillo liberal de la década de 1790 fue, por consiguiente, *Bildung*. Schiller expuso una teoría del drama teatral que era una preparación estética para la libertad política. Según este innovador romántico alemán, la Ilustración y la ciencia habían dado una «educación intelectual» al hombre pero habían dejado intacto «al bárbaro que lleva dentro», a quien sólo el arte y la literatura podían redimir.

Diagnosticar la alienación

Schiller inició también la primera de muchas críticas –que nos resultan familiares por Marx, Weber, Adorno y Marcuse– de la moderna sociedad comercial, de sus dioses de utilidad y razón instrumental, y sus deformaciones de la vida interior. La ciencia, la tecnología, la división del trabajo y la especialización, escribió, habían creado una sociedad de individuos más ricos pero espiritualmente depauperados, reduciéndolos a meros «fragmentos»: «Nada más que la impronta de su ocupación o su conocimiento especializado».

Según la visión de Schiller, la ideología de la Ilustración había evolucionado hacia el terror de la razón, destruyendo las viejas instituciones pero también la integridad espiritual de los seres humanos. La generación romántica debía asumir la tarea de apuntalar el ideal del *Bildung* frente a la sociedad moderna y su atomismo, alienación y anomia. Contra la

fragmentación individual y la automutilación, el ideal romántico del *Bildung* reafirmaba el valor de formar un todo, consigo mismo, con los demás y con la naturaleza. Tenía la finalidad de hacer que el individuo volviera otra vez a sentirse bien en su mundo, en lugar de verlo como contrario a sí mismo.

Los románticos desarrollaron aún más la idea de Rousseau de la hipocresía social por la que el ego humano reprimía sus verdaderos deseos y sentimientos dentro de una cultura de modales civilizados. Criticaron también la especialización, el desarrollo de una sola cosa a expensas de todas las demás. Las fuentes de alienación, según ellos, radicaban en la decadencia de la comunidad tradicional –los gremios, las corporaciones y la familia– y en la aparición del mercado competitivo y el contratismo social, en que el individuo perseguía su propio interés a expensas de los demás.

El hombre estaba también alienado de la naturaleza porque la tecnología moderna y la física mecánica convertían la naturaleza en un objeto de simple utilidad, una inmensa máquina, despojándola de magia, misterio y belleza. «Los espectros reinan donde no hay dioses», escribió Novalis. El hombre moderno, según él, estaba «incansablemente dedicado a limpiar la naturaleza, la tierra, las almas humanas y el aprendizaje de poesía, arrancando de raíz toda huella de lo sagrado, corrompiendo la memoria de los acontecimientos y las personas edificantes, y desnudando el mundo de todo ornamento resplandeciente».

Frente a estas patologías de la modernidad, los románticos alemanes contraponían ideales de totalidad y unidad. Las divisiones interiores se superaban actuando en concordancia con los principios de la moral, cumpliendo el ideal de comunidad, o lo que el autócrata de hoy día Vladimir Putin llama la «vida orgánica», y curando la desunión con la naturaleza sumergiéndose en ella.

A primera vista, era un programa retrógrado. Parecía lamentar el advenimiento de la sociedad burguesa y la Ilustración, y celebrar la unidad y la armonía que había en la Grecia clásica y en la Edad Media. Pero para los románticos no había vuelta atrás. El reto que tenían ante ellos era cómo lograr en el futuro la armonía y unidad del pasado, cómo formar una sociedad y un Estado que sostuvieran a la comunidad –fuente de pertenencia, identidad y seguridad– mientras garantizaban también

derechos y libertades para los individuos sin que éstos se fragmentaran en átomos de interés propio.

Como escribía Novalis, Alemania quizá no fuera una nación política coherente como Francia, y la realidad era que se había quedado atrás de sus vecinos occidentales en muchos sentidos. Pero no importaba, porque Alemania «sigue una senda lenta pero segura por delante de los demás países europeos. Mientras éstos se afanan con la guerra, la especulación y el espíritu partidista, el alemán se educa con la debida diligencia para llegar a ser cómplice de una cultura superior, y con el transcurso del tiempo este avance tiene que procurarle gran superioridad sobre los demás».

Prácticamente en todos los casos, los románticos alemanes estaban reaccionando desde sus centros provinciales a lo que percibían como los defectos y excesos tanto de la Ilustración como de la Revolución francesa. Lejos de ser una simple reacción, el romanticismo, en palabras de Ernst Troeltsch, era también:

> una revolución, una revolución cabal y auténtica: una revolución contra la respetabilidad del temperamento burgués y contra una ética igualitaria universal: una revolución, ante todo, contra todo el espíritu matemático-mecánico de la ciencia en Europa occidental, contra la concepción de Derecho Natural que buscaba fundir utilidad y moral, contra la pura abstracción de una humanidad universal e igual.

Politizar lo espiritual

Vemos ya que el deseo de los románticos alemanes de restituir su encantamiento al mundo tenía implicaciones radicales. Ellos hicieron pedazos la idea ilustrada de una sola civilización de magnitud universal; ofrecieron una idea de civilización como multiplicidad de culturas nacionales particulares, cada una con su propia identidad especial. Pero hicieron falta una catastrófica derrota y ocupación, y guerras de liberación, para convertir el romanticismo cultural en un peligroso romanticismo *político*.

En ausencia de un Estado nacional alemán, *Volk* y *Kultur* habían parecido entidades abstractas, objetos de fútil deseo. Pero el imperialismo napoleónico les instiló contenidos nuevos. Como escribió Wagner, el más sonoro exponente decimonónico del nacionalismo alemán: «El nacimiento del nuevo espíritu alemán trajo consigo el renacer del pueblo alemán: la

guerra de Liberación alemana de 1813, 1814 y 1815 nos familiarizó repentinamente con este pueblo».

El 9 de octubre de 1806, Prusia, aliada con Rusia, Sajonia, Sajonia-Weimar, Brunswick y Hanover, le declaró la guerra a Francia. El ejército prusiano, victorioso desde la guerra de los Siete Años, se sentía invencible; y esta valoración era ampliamente compartida dentro de la sociedad prusiana. Pero el 14 de octubre los ejércitos napoleónicos aplastaron a la coalición contraria en Jena y Auerstädt. Algunos comandantes rindieron sus plazas sin disparar un solo tiro, y las tropas se retiraron en desbandada. Esta derrota sólo cinco días después de la declaración de guerra tuvo un efecto devastador. El Sacro Imperio Romano se había finalmente derrumbado unas semanas antes; Prusia quedó reducida a potencia menor (y obligada por su debilidad a convertirse en aliada de Francia). En el momento mismo en que Alemania lograba un renacimiento espiritual se desintegró políticamente y quedó bajo ocupación extranjera, la cual se hizo manifiesta en crecientes impuestos, explotación económica, reclutamiento militar y opresión arbitraria.

En un momento de catástrofe política y crisis cultural, la lucha primera de los románticos para devolver su encantamiento a Alemania mutó, en gran medida debido a las humillaciones de Napoleón y la colaboración con éste de la elite alemana, en mitos chauvinistas, y hasta militaristas, del *Volk*, la patria y el Estado. En menos de dos años (1805-1807), Fichte pasó de defender la libertad en un ámbito cosmopolita a afirmar un deseo fieramente «alemán» de libertad. En sus *Discursos a la nación alemana* condenaba la cobardía germana ante los franceses y pedía el retorno al verdadero ser alemán. El *Urvolk*, decía, era el «primer pueblo» de Europa que había conservado su propia lengua, puesto que ellos, a diferencia de los pueblos romanizados de Europa occidental y meridional, habían permanecido en sus tierras ancestrales. Pasando por alto los hechos de la derrota y la ocupación, Fichte exhortaba a que Alemania liderase una «re-creación de la raza humana».

No obstante las múltiples refriegas locales contra los franceses, la liberación de Alemania no se produjo hasta que la *Grande Armée* de Napoleón, respaldada por un ejército prusiano en la retaguardia, fue derrotada y obligada a retirarse de Rusia en el otoño de 1812. Entonces Prusia traicionó a su aliado, y su rey declaró la guerra a Francia, hablando

de modo oportunista de la «causa del *Volk*». «Todo aquello que no es voluntario», escribió Madame de Staël sobre la feroz ola anti-Napoleón, «es destruido con el primer revés de la fortuna.» Los nacionalistas pudieron entonces salir del armario; se había desatado la multitud de fantasías nacidas de la ausencia de Estado y nutridas con la fragmentación política.

El aliciente de la xenofobia

Fichte había sido la fuente original: no sólo insistió en que Alemania buscara su propia senda hacia la modernidad rechazando las «teorías estafadoras del comercio y la manufactura internacionales» e instaurando una educación patriótica. Dio también al nacionalismo su rasgo laico característico: la transposición de lealtades religiosas a lealtades políticas.

Muchos otros intelectuales alemanes postergados o marginales participaron también en la carrera para fijar las cualidades especiales de lo alemán. Como cabe suponer, estos alemanes eran casi exclusivamente hombres con ideas claras sobre lo que debían hacer las mujeres. Friedrich Ludwig Jahn, el «padre de la gimnasia» y también innovador de las fraternidades estudiantiles, expresó una de las primeras concepciones que se iban a generalizar entre los nacionalistas demagógicos del siglo XIX: «Sean los hombres viriles, y las mujeres serán femeninas» (en otras palabras, pasivas, reconfortantes y domésticas). Reservando el privilegio de la actividad agresiva para los hombres, Jahn sólo se dignó reconocer dos clases de hombres que habían adoptado la «idea santa de humanidad»: los griegos de la Hellas clásica y los alemanes. Desde luego, su idea de un *Volk* formado solamente por muchachos de fratría casaba bien con su odio a los franceses, en especial a Napoleón.

Napoleón era imperialista en el sentido moderno, prototipo del colonialista europeo en Asia y África: no sólo se llevaba los recursos de los territorios que conquistaba; también politizó la idea ilustrada de racionalidad universal, imponiendo el sistema métrico y el Código Civil napoleónico a todos los pueblos sojuzgados. Ante sus víctimas, estos «recursos de civilización» le hacían «más terrible y odioso», como alegó su crítico liberal Benjamin Constant, que Atila o Genghis Khan.

En un principio, los románticos habían celebrado a Napoleón como sacra encarnación de la revolución. Con sus modestos antecedentes y su corta

estatura, aquel hombre autodidacta nacido en Córcega, que se había hecho con la corona más deslumbrante del mundo y había trazado a voluntad las fronteras de Europa, recordaba a los provincianos sus propias aspiraciones. Para Goethe, Beethoven, Hegel y Heine, Napoleón era el espíritu de la historia hecho hombre.

Pero Napoleón perdió su lustre entre los artistas y escritores alemanes tras las derrotas en Jena y Auerstädt, y tras la humillación y opresión de la ocupación francesa. Había mostrado particular desdén hacia los alemanes, hacia sus tradiciones y su fe protestante; había difamado deliberadamente la reputación de su virtuosa reina prusiana, y después les había insultado llamándola «el único verdadero hombre de Prusia». Y por ello, en la iglesia de la Trinidad de Berlín, una ceremonia religiosa, presidida por Shleiermacher, había abierto la guerra contra el infiel francés en marzo de 1813, hablando el teólogo desde el púlpito, con los rifles apoyados contra la pared de la iglesia.

Fichte suspendió su clase en la Universidad de Berlín y exhortó a sus estudiantes a luchar hasta lograr la libertad o la muerte. En toda esta campaña resonaron temas de martirio; el poeta Theodor Körner escribió, antes de su propio martirio y muerte en aras de la causa alemana, una especie de «nupcias» con la patria. «No es una guerra de la índole conocida por los reyes», precisaba Körner, «es cruzada, es guerra santa.» Esta «guerra santa» –la primera en la Europa poscristiana– precedió en muchos decenios a la yihad contra el imperialismo militar y cultural más tarde atribuida a los fanáticos islámicos.

Jahn instaba a los alemanes a «conocer otra vez con viril orgullo el valor de vuestra propia y noble lengua viva» y a alejarse de la «cloaca» de París. Este promotor de la calistenia patriótica fue superado por el poeta Ernst Moritz Arndt: «Sólo un odio enconado hacia los franceses», afirmó éste, «puede unificar el poder alemán, restaurar la gloria alemana, liberar todos los instintos nobles del pueblo y sumergir los más bajos». «Quiero mi odio a los franceses», escribió Arndt, «no sólo para esta guerra, sino para mucho tiempo, lo quiero para siempre [...] Que este odio arda como religión del pueblo alemán, como mantra sagrado de nuestros corazones, y que nos mantenga en nuestra fidelidad, nuestra honradez y nuestra valentía.»

Pero nadie odiaba con tanta elocuencia como Heinrich von Kleist. El máximo dramaturgo de Alemania fue más allá del agravio político en su

descripción, morbosamente precisa, de hacer girar a un niño francés y aplastarle la cabeza contra el pilar de una iglesia. Vástago de una distinguida familia militar prusiana, Von Kleist abandonó la tradición familiar y la carrera militar entregándose a un programa de perfeccionamiento intelectual y estético. Arrestado por la policía francesa en 1807 como sospechoso de ser espía y detenido durante un año, inició después su carrera literaria de francofobia. Publicó un diario patriótico llamado *Germania* a tiempo para la sublevación antifrancesa. En su oda «Germania a sus hijos», Von Kleist explicaba con detalle qué pedía a sus padres alemanes:

> Con el Káiser al frente
> dejad vuestras cabañas y hogares,
> barred a los francos
> como un interminable mar de espuma.

Von Kleist quería que los niños alemanes construyeran presas en el Rin con cadáveres franceses. Burlándose de «charlatanes» y «escritores» que hablaban en abstracto sobre la libertad, pidió un bautismo de sangre para Alemania. En «Canción de guerra de los alemanes», sostenía que había que extinguir a los franceses, como a las bestias que un día vagaron por los bosques de Europa.

Impaciencia por el progreso

La retórica patriótica se generalizó progresivamente entre los alemanes cultos, sobre todo después del acuerdo posnapoleónico explícitamente antinacionalista sellado en el Congreso de Viena de 1815, que dejó Alemania como una Confederación de treinta y nueve estados, y más frustradas que antes las esperanzas de unidad de los alemanes. En 1817 cientos de estudiantes, afiliados a una fraternidad estudiantil inspirada por Jahn, se congregaron cerca del castillo de Wartburg en el 300 aniversario del día en que Lutero clavó sus tesis. Este castillo había sido refugio de Lutero, que había traducido allí la Biblia; y en aquel momento se convirtió en símbolo del nacionalismo alemán, cuando algunos discípulos de Jahn recitaron oraciones por la salvación de Alemania y arrojaron libros «no alemanes», entre ellos el Código napoleónico, a una hoguera.

Metternich, el guardián de la paz de Europa, tomó duras medidas contra las universidades; Jahn fue encarcelado durante seis años. Pero la agitación estudiantil indicaba un descontento mucho más amplio de lo que la policía secreta del canciller austriaco podía contener. Las revoluciones norteamericana y francesa habían dejado inquietos a muchos jóvenes de todo el mundo por haberse quedado al margen o rezagados en la marcha del progreso. Un brillante forajido militar como Napoleón había transmitido a muchos de ellos, a menudo en persona, nuevas y apasionantes ideas de liberación. Una serie de revueltas constitucionalistas, encabezadas por intelectuales y oficiales del Ejército, y a menudo inspiradas en el golpe de Napoleón, estallaron por el sur de Europa –en España, Italia y Grecia– en 1820 y 1821.

En 1825, los héroes militares de las guerras «de liberación» rusas de 1812-1814 contra Napoleón se enfrentaron a la autocracia rusa. Estos «decembristas», como fueron llamados por el mes en que intentaron sus abortados levantamientos, fueron brutalmente aplastados pese a ser representantes de la elite aristocrática rusa. Cinco de ellos fueron ahorcados y cientos desterrados a Siberia de por vida.

El fracaso de esta revuelta sembró las semillas del culto romántico al sacrificio y el martirio (y en origen inspiró la obra cumbre de la prosa literaria del siglo XIX, *Guerra y paz*). El joven Herzen, que tenía catorce años en el momento del levantamiento, inició la tradición revolucionaria característica de Rusia cuando, sobre un monte cercano a Moscú, hizo un «juramento a la manera de Aníbal»: que sacrificaría su vida entera a la lucha iniciada por los decembristas. Estas ideas de resistencia y protesta, que al fin gestaron el socialismo revolucionario, devenían aún más urgentes y más atractivas a causa del represivo Estado ruso. También en Europa, todas las aspiraciones de libertad tuvieron que habérselas con fuerzas de conservadurismo astutas y potentes: los estados dinásticos supranacionales, llamados «Santa Alianza» por el zar de Rusia.

Waterloo y el Congreso de Viena llevaron la paz a Europa y alivio a sus clases dirigentes monárquicas, cuya encarnación máxima era la figura severa y paranoide de Metternich. Pero el talante en toda la Europa posnapoleónica y en Rusia era febril, algo manifiesto en la creciente popularidad de óperas emotivas y de la poesía lírica, en el culto a Byron y en las novelas de Stendhal sobre la *maladie du siècle*. Los jóvenes

esperaban por doquier una nueva revelación del calibre de la Revolución francesa, o al menos algo para sustituir a las obsoletas creencias religiosas.

La fascinación por lo misterioso, lo esotérico y lo irracional que caracterizó a toda esta época abrió la vía hacia las revoluciones de 1848. Tras el fracaso de éstas, las frustraciones acumuladas generaron movimientos intransigentes de socialismo así como de nacionalismo, un deseo de revolución auténtica y profunda que trajera consigo libertad e igualdad para todos, no sólo para unos pocos.

Dioses alternativos

«Lo que ahora estalla se preparó antes de 1848 [...] el fuego que ahora arde se encendió entonces.» El jurista alemán Carl Schmitt escribió estas palabras a mediados del siglo xx; hoy resultan aún más apropiadas. En los años anteriores a 1848, el idealismo frustrado se volcó en la forja de nuevas religiones e ideologías, mientras revueltas y levantamientos mantenían a los jóvenes rentablemente ocupados como conspiradores e insurgentes profesionales. La Carbonería italiana, que fue la primera organización secreta en liderar una revuelta a gran escala en la Europa moderna, ofreció un modelo para muchas pequeñas células revolucionarias posteriores.

Mientras florecían esta clase de sectas y sociedades cuasi cristianas, Byron hablaba en 1818 del anhelo italiano por la «inmortalidad de la independencia». Este poeta inglés sería después un flautista de Hamelín que sedujo a jóvenes aburridos hacia sueños de gloria propia y particular. Byron movilizó ayuda para la independencia griega entre europeos secularizados, criados con una dieta fuerte de antipatía hacia los turcos otomanos y reverencia por la antigua Grecia (y murió, como dijera Alexandre Dumas en el estilo grandilocuente de la época, «por los griegos como otro Jesús»). Los alemanes respondieron a la nueva cruzada de Grecia con particular entusiasmo y, como muchos otros, se desilusionaron, si no murieron, poco después de llegar a la tierra de sus sueños (la novela de Hölderlin de 1797 *Hiperión* se anticipó a esta abrumadora decepción).

En las colonias españolas de América se produjeron rebeliones en las que el nuevo lenguaje de igualdad y libertad tuvo un papel central. Jóvenes inquietos de prácticamente todos los países de Europa marcharon a América del Sur en busca de causas debidamente intrépidas y edificantes (y por lo

general acabaron sacrificando sus vidas por fiascos como el intento de Simón Bolívar de unir al continente). John Keats fue uno de los que sintió la tentación de luchar en Venezuela. Incluso John Stuart Mill, al salir de una crisis nerviosa, descubrió que el «estado mental» de Byron era perturbadoramente parecido al suyo propio, denunciando la buena vida de la próspera Inglaterra como «algo insípido, carente de interés». Stuart Mill proyectó más adelante su propio temor a la debilidad y el tedio en toda la sociedad moderna, advirtiendo contra los peligros del estancamiento espiritual.

En *El genio del cristianismo* (1802), Chateaubriand había intentado renovar el atractivo del catolicismo para las nuevas generaciones. Pero era improbable una vuelta a la religión tradicional en la Francia posterior a la Ilustración: las burlas de Voltaire habían eliminado tal posibilidad. Robespierre, un sacerdote *manqué* (en palabras de Condorcet), con su religión del «Ser Supremo», había no obstante ampliado el espacio para las pseudorreligiones; y Francia, luchando contra la decepción tras la aventura de la Revolución y las guerras napoleónicas, produjo algunos planes ambiciosos de salvación laica en el periodo entre 1815 y 1848.

La más influyente de estas figuras, Claude Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon, que en 1825 presentó una nueva religión universal, *El nuevo cristianismo*, dio expresión a una general sospecha de que los Derechos del Hombre se habían revelado profundamente insuficientes. Había que organizar y regenerar la sociedad de un modo diferente que no pasara por los principios del «individualismo», término al que los saintsimonianos dieron amplia circulación a través de su crítica a la crisis de autoridad en Francia. El poeta Alphonse de Lamartine, cuando escribía su hagiografía de Juana de Arco durante los sombríos días de la Restauración borbónica, tenía esperanzas de una nueva comunidad espiritual. Charles Fourier, un viajante de comercio, decía ser el nuevo Mesías, que había descifrado el secreto de la armonía universal. El secretario de Saint-Simon, Auguste Comte, fundó la religión del positivismo. Definiendo el progreso humano como la transición del pensamiento teológico y metafísico al pensamiento científico o «positivo», y augurando un papel grandioso para los expertos, Comte ganó amplia fama, y discípulos tan improbables como el autócrata modernizador de Turquía, Atatürk.

El espacio abierto por la Ilustración para la ingeniería social a manos de expertos racionales se amplió cuando los planteamientos científicos de «valor neutral» y las ideas tecnocráticas empezaron a entrar en el ámbito político; a ello contribuyeron también los grandes avances de la medicina moderna, que al mejorar la vida cotidiana crearon la impresión de que el progreso era automático, y propagandistas tan eficaces como Saint-Simon, en el cual se unían la pasión por la ciencia y la tecnología con el culto vigente a las emociones.

Los discípulos de Saint-Simon, que heredaron y ampliaron un léxico de moral pseudorreligiosa («credo», «misión», «asociación universal», «humanidad»), resultaron ser una tropa variada y prominente; iban desde los que alababan a los judíos por crear «lazos industriales y políticos entre los pueblos», o a las sensuales diosas y dioses andróginos de la India, hasta Pierre Leroux, que inauguró el moderno periodismo ideológico con su periódico, *Le Globe*. Una saintsimoniana, Suzanne Voilquin, mujer de clase obrera, viajó en la década de 1830 a Egipto (donde adoptó el traje árabe masculino), América y Rusia con su mensaje de empoderamiento femenino.

Los revolucionarios franceses habían hecho poca cosa por las mujeres; su actitud general fue resumida por el principal periódico radical *Révolutions de Paris*, que aconsejaba a las mujeres quedarse en casa y «tejer pantalones para nuestros valientes *sans-culottes*». Pero las feministas revolucionarias estaban bien representadas entre los seguidores de Fourier y Saint-Simon; la pura novedad y audacia de sus pretensiones les daba un aire ultrarradical. George Sand, probablemente la mujer europea más influyente de su época, ofreció una versión romántica de la emancipación femenina, basándola en los derechos del corazón. Pero era también una época en que incluso las más mesuradas exigencias de liberación femenina eran contestadas con furiosos epítetos sexuales por los hombres de la vida pública, manifestando una profunda ansiedad sobre su propia, y turbia, autodefinición.

El *ethos* marcial y la descarada misoginia de Napoleón eran en buena medida responsables de esto (así, Francia no otorgó el voto a la mujer hasta después de la Segunda Guerra Mundial). Cuando Madame de Staël, su crítica más tenaz e influyente, le preguntó a quién consideraba la mujer más grande de la historia, Napoleón respondió: «Aquella, madame, que tenga más hijos». En otra ocasión, examinó el escote de Madame de Staël y le

preguntó si daba el pecho a sus hijos; también hizo pedazos su libro sobre Alemania declarando que era antifrancés.

Ni siquiera el sofisticado Tocqueville podía disimular su actitud condescendiente hacia George Sand. «Me complació», comentó tras un encuentro con la escritora. Con la esperanza de revitalizar a los hombres franceses, perdidamente burgueses, mediante la expansión imperial en África, no pudo evitar añadir: «Detesto a las mujeres que escriben, sobre todo a las que disimulan sistemáticamente las debilidades de su sexo». Como era de esperar, Sand era representada en las caricaturas populares como una arpía látigo en mano. Sin embargo, el culto a la pasión y la sexualidad que ella promovía tuvo unos cuantos adeptos; y sus imágenes idealizadas de trabajadores y campesinos convirtieron la novela por entregas del siglo XIX en eficaz *agitprop* socialista. Una visita a George Sand en 1847 transformó a Margaret Fuller, una cauta feminista de Nueva Inglaterra, en revolucionaria cuando estaba en Italia. Dostoievski y Herzen atribuían a Sand que hubiera estimulado su conciencia social.

El culto a la nación, no obstante, prosperó más rápidamente en Francia y otros lugares entre hombres inseguros que dominaban la esfera pública. Su principal exponente era un sacerdote católico, el abate Félicité de Lamennais, el cual pensaba que Dios, sirviéndose del pueblo, había causado la Revolución francesa. Su libro de 1834 *Palabras de un creyente*, uno de los más leídos del siglo XIX, presentaba una visión apocalíptica de la humanidad oprimida y de la salvación universal. Fue Lamennais quien quiso establecer una relación precisa, en la que posteriormente harían hincapié los nacionalistas de la India e Italia, entre la «patria» y los individuos aislados que voluntariamente «penetran y quedan prendidos» en ella.

El historiador Michelet, un ávido lector de Herder, pensaba que su «noble país» debía «llenar dentro de nosotros el abismo inconmensurable que ha dejado ahí el cristianismo extinto». Reinterpretando la historia como desarrollo espiritual de Francia, pintaba a Juana de Arco como amante de Francia más que de Dios. Francia, declaró, era «el timonel de la nave de la humanidad», y su revolución, el Segundo Advenimiento.

Al fin fue Napoleón, muerto desde 1821, el que protagonizó un segundo advenimiento como semidiós. Su memoria sacralizada emocionaba al poeta

polaco Adam Mickiewicz al igual que a Stendhal y a Balzac, en cuya novela *El médico rural* (1833) se consideraba divino al emperador (a lo cual contribuía que su cumpleaños fuera el Día de la Asunción). Esta resurrección fue preludio de una extravagante deificación mundial del despiadado imperialista. Para aquellos que abominaron de ella, como Tolstoi y Dostoievski, la general adoración europea de Napoleón significó el triunfo de un amoralismo ateo. Raskolnikov, el estudiante de Derecho de *Crimen y castigo*, extrae justificación filosófica del culto al corso tras asesinar a una anciana:

> Un auténtico dueño y señor, a quien todo está permitido, saquea Toulon, desata matanzas en París, olvida un ejército en Egipto, derrocha medio millón de vidas en marchar sobre Moscú, y después se lo toma todo a la ligera con una broma en Vilna; y hasta erigen ídolos en su honor después de su muerte; así que verdaderamente todo está permitido.

Napoleón fijó el modelo para muchos subsiguientes despotismos populares cuando buscó, en palabras de Madame de Staël, «satisfacer los intereses de los hombres a expensas de sus virtudes, corromper la opinión pública con sofismas y dar a la nación la guerra como objetivo en lugar de la libertad». «Los franceses, ¡ay!», se lamentaba, «le secundaron a la perfección.» Y también los nacionalistas e imperialistas en ciernes de toda Europa. El santo espectro de Napoleón supervisó la Revolución de julio de 1830 que acabó con la Restauración borbónica y liberó el reprimido credo de la Revolución francesa. Pronto siguieron émulos de esta revuelta en Polonia, Italia y España, pero adolecieron de falta de apoyo popular.

Ahora bien, sus entusiastas dirigentes, exiliados en París, Londres o Ginebra, no se arredraron. El fracaso o el triunfo palidecían ante la necesidad de embriaguez emocional. El joven escritor alemán Heinrich Heine fue un caso típico entre los que se trasladaban a París para estar cerca de la acción. «Juntos», escribió, hablando de la reaparición en 1830 de Lafayette, la bandera tricolor y *La Marsellesa*, «encendieron en mi alma un resplandor desmedido [...] brotan audaces esperanzas ardientes».

Cómo desarrollarse a la alemana

Sin embargo, en el país de Heine, políticamente conservador y estancado, el anhelo de encantamiento dio pábulo a un enorme renacer religioso que le confirió un aire medieval en lugar de moderno. Más de un millón de

peregrinos fueron a Tréveris en 1844 para contemplar fugazmente lo que creían que era la túnica sagrada de Cristo. Se disparó la venta de libros de teología. La inquietud espiritual y el ansia de lo infinito se extendieron desde la teoría política y el arte a la especulación político-filosófica.

El mayor sistema filosófico del mundo moderno, implícito en todas nuestras ideas y valores políticos actuales, se construyó en esta época. La Revolución francesa anunció la religión decimonónica de la nación y los cultos a la libertad y la igualdad; pero las divagaciones alemanas sobre sus deficiencias políticas produjeron una *ur-philosophie* (protofilosofía) del desarrollo; una filosofía que podían suscribir los internacionalistas liberales y los teóricos de la modernización, así como los universalistas comunistas y los nacionalistas culturales.

A medida que se modernizaban los estados alemanes en respuesta a las depredaciones de la Revolución y de Napoleón, Hegel llegó a la conclusión de que la historia humana culminaba en el nuevo sistema político de Alemania. Preparados por la Reforma luterana, los alemanes, según Hegel, estaban mejor situados espiritual y filosóficamente que los franceses para el ejercicio de la razón y el progreso. De hecho, las trayectorias intelectuales de la Revolución y del desarrollo alemán apuntaban a un inminente «fin de la historia», cuando quedarían finalmente resueltos todos los grandes conflictos históricos.

Puesto que Prusia y otros estados alemanes parecían más alejados que nunca de esta terminación histórica durante las décadas de 1830 y 1840 –un periodo de especial desolación para los intelectuales alemanes–, uno de los entusiastas discípulos de Hegel reajustó su historia universal filosófica. El atraso alemán, en su perspectiva, sólo podía erradicarse mediante una revolución obrera de tan enorme alcance que al fin supondría la emancipación de la humanidad.

En la historia social y económica escrita por Karl Marx –otra forma de excepcionalismo alemán y construcción sistemática alemana– el fin de la historia devino sinónimo de revolución proletaria y creación de una sociedad comunista en Alemania. En su brillante construcción a partir de la crítica romántica de la alienación, Marx concibió Alemania como catalizador de una transformación mundial.

Engels, el colaborador de Marx, incluso atribuyó la idea de comunismo a un líder campesino alemán (devotamente cristiano) del siglo XVI: Thomas

Müntzer, dijo Engels, entendió genialmente que «este reino de Dios no significaba otra cosa que una sociedad sin diferencias de clase, sin propiedad privada y sin poderes estatales superpuestos contrarios a los miembros de la sociedad».

El fracaso de la revolución de 1848 demostró que quedaba mucho por hacer antes de que el Reino de Dios pudiera instaurarse en la Tierra. En la vía hacia éste, Marx y Engels postulaban varias fases, una de ellas la lucha de clases. Críticos como Max Stirner y Bakunin habían argumentado que la tarea de lograr la libertad individual no podía confiarse a abstracciones ideológicas como clase y Estado, «fantasmas» como Stirner las llamaba.

Enfurecido tanto con Stirner como con Bakunin, Marx subrayó que han de darse las condiciones adecuadas para que el hombre pueda ser plenamente humano; tiene que estar libre de constricciones económicas y sociales, y esta libertad no era simplemente un acto de voluntad individual o afirmación del ego. Había que avanzar hacia ella en etapas progresivas, como la industrialización burguesa, la desafección proletaria y la revolución. Todo ello era, en teoría, científico. Como declaró Engels en su discurso ante la tumba de Marx en 1883: «Así como Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia humana».

Así pues, el desarrollo quedó imbuido de una seriedad nueva y de urgencia histórica mundial, y después fue exaltado con el prestigio de las ciencias. El mero «ser» quedó desplazado, gracias a la especial experiencia alemana, por el «devenir». Como escribió Nietzsche cáusticamente: «El alemán mismo no es, sino que deviene, “se desarrolla”». El «desarrollo» es, pues, el auténtico descubrimiento alemán.

A largo plazo, el «desarrollo» se reveló como un descubrimiento sumamente importante: sigue siendo la palabra a emplear para clasificar las sociedades. El autoconocimiento humano ha sido desde el siglo XIX sinónimo de todo lo que podía contribuir al proceso de «desarrollo»: a los avances de las ciencias y la industria, y a la desmitificación de la cultura, la tradición y la religión. Todas las esperanzas de «desarrollo», transmitidas desde los marxistas a los teóricos de la modernización y los partidarios del libre mercado, surgen de pensadores alemanes del siglo XIX: los primeros en otorgar significado y valor a un proceso definido por el movimiento continuo en una dirección fija y sin término. Todos nuestros sencillos

dualismos –progresista y reaccionario, moderno y antimoderno, racional e irracional– extraen su potencia de un impulso profundamente interiorizado de pasar a la siguiente etapa de «desarrollo», por muy nebulosamente que esté definida.

Encontrar al enemigo interior

Mientras el romanticismo se metamorfoseaba en magnas proclamas sobre el espíritu de la historia (y su amor a Alemania), Heine advertía contra «ese *pathos* vago, estéril, ese improductivo vapor de entusiasmo que se hunde, despreciando a la muerte, en un océano de generalizaciones». Desprovisto de sus anteriores esperanzas, Heine se convirtió en el más agudo crítico de Alemania, al tiempo que el lento progreso del país bajo un régimen conservador incitaba grandilocuentes ensoñaciones de poder entre los intelectuales. Como Heine escribió: «Franceses y rusos dominan la tierra, / los ingleses dominan el mar, / mas nosotros reinamos supremos en el reino de los sueños, / donde no existe rivalidad».

Heine percibía vivamente las perturbadoras mutaciones del romanticismo. En «Atta Troll» (1841), un oso que danza enérgica y desmañadamente representa a la Joven Alemania:

> Atta Troll, oso consciente de los tiempos,
> respetablemente religioso, compañero ardiente,
> por la seducción del *Zeitgeist*,
> *sansculotte* del bosque primigenio.
> Danza muy mal, pero
> hay convicción en su pecho lanudo.
> También es a veces bastante hediondo.
> Sin talento, pero todo un personaje.

Este poeta judío fue uno de los primeros críticos del nacionalismo, habiendo advertido su funesta dependencia de enemigos varios para definirse: «Los devoradores de franceses», escribió, «gustan de tragarse después a un judío para el postre». Atacó también la quema de libros en la ceremonia de Wartburg de 1817:

> Dominaba allí esa teutomanía que derramó tantas lágrimas de amor y fe, pero cuyo amor en nada se diferenciaba del odio al extranjero y cuya fe se cifraba solamente en la estupidez, y, en su ignorancia, no encontró nada mejor que hacer que quemar libros.

El objetivo de Heine eran los solemnes defensores intelectuales del nacionalismo, los filósofos e historiadores alemanes que «se torturan el cerebro para poder defender cualquier despotismo, por vacuo o torpe que sea, calificándolo de razonable y auténtico». Su provocadora francofilia y su desprecio por los nacionalistas alemanes expusieron a Heine a ataques antisemitas. El más formidable entre sus críticos después de 1871 fue Heinrich von Treitschke, una suerte de portavoz intelectual de la Alemania unificada en ascenso, con sus historias patrióticas. En 1807, Fichte ya había insinuado la posibilidad de expulsar a los judíos no asimilados. Von Treitschke dio respetabilidad al antisemitismo en el Segundo Reich de Bismarck en un artículo que comenzaba con las palabras: «Los judíos son nuestra desgracia nacional». Y le parecía lamentable que Heine «nunca haya compuesto una canción de taberna y que el oriental fuera incapaz de salir de juerga al estilo alemán». «El espíritu de Heine», concluía, «no es en modo alguno *Geist* en el sentido alemán.»

Treitschke quería señalar y escarnecer a los orientales, en nada parecidos a los alemanes, cuando Alemania era ya un Estado-nación unificado y su situación material y política había mejorado enormemente. Durante mucho tiempo, sólo algunos alemanes eruditos habían sentido cierto interés en un Estado nacional, pese a los esfuerzos de varios revolucionarios que iban por libre. La miseria de los campesinos y los obreros industriales había engendrado una aceptación pasiva en lugar de resistencia política, por no hablar de rabia revolucionaria, un hecho que continuamente desanimaba a Marx y le empujaba en pos de esperanzas cada vez más radicales. La francofobia no contó con una base numerosa hasta 1840, cuando Francia exigió la entrega de los territorios alemanes en la orilla izquierda del Rin.

Poco después de su unificación, Alemania superó a Francia, derrotando militarmente a su antiguo torturador en 1871 con ayuda de nuevas redes ferroviarias y telegráficas. Las tropas alemanas bombardearon y ocuparon París, y, posteriormente, el violento caos de la Comuna de París indujo a muchos miembros de las elites francesas a ver en Alemania un modelo digno de emulación nacional. Alemania empezó también a alcanzar a Gran Bretaña con su propia revolución industrial, retrasada pero extensa. Los alemanes que se habían conformado con ensoñaciones de su liderazgo intelectual y espiritual podían ahora jactarse de un Segundo Reich imperial.

Y algunos intelectuales como Treitschke ejercieron una influencia mucho mayor en la Alemania unificada de la que habían tenido jamás anteriormente.

Pero tras un desaforado estallido de entusiasmo, las esperanzas mesiánicas generadas por la unidad alemana pronto toparon con la desalmada *realpolitik* de Bismarck y la prosaica realidad de un país en proceso de industrialización. «Desde hace dieciocho años, la expresión "espíritu alemán" encierra una contradicción entre ambos términos», dijo Nietzsche en 1888 en tono epigramático. Fue también Nietzsche quien anteriormente observó con perspicacia: «Cuando la estructura de la sociedad en su conjunto ha quedado consolidada y parece asegurada contra peligros exteriores, es este temor al prójimo el que vuelve a crear nuevas perspectivas de valoración moral.»

Ciertamente, en la Alemania unificada pervivía una envidia existencial hacia el vecino, mientras que el éxito material trajo consigo una atormentadora ambivalencia en personas que se habían jactado mucho de su cultura espiritual. Los alemanes parecían menos unidos y más desconectados de sus gloriosas tradiciones que antes de construir las vías férreas, levantar ciudades y ganar dinero. La distancia entre la *Kultur* orgánica alemana y la mecanicista *Zivilization* occidental parecía acortarse. Muchos alemanes modernizadores recordaban demasiado a los desenfrenados plutócratas y hombres en pos de lucro de Inglaterra, Francia y Estados Unidos.

La desconfianza en sí mismos gestó una nueva intensificación del *Volk*, y la fantasía de que el pueblo con raíces en la sangre y la tierra triunfaría finalmente sobre los desarraigados cosmopolitas, confirmando la superioridad moral y cultural de Alemania frente a sus vecinos. De este modo, Alemania generó un fenómeno hoy visible en toda Europa y América: una variante conservadora de populismo que postula un estado de integridad primigenia, o unidad del pueblo, contra las elites transnacionales, al tiempo que está profundamente engastado en un mundo moderno globalizado.

El odio a sí mismo se expandió en odio al «otro»: el burgués en el espejo. A ojos alemanes, Occidente equivalía cada vez más a un capitalismo sin alma, e Inglaterra sustituyó a Francia como encarnación del detestado mundo

burgués, seguida de Estados Unidos. Como escribió Von Treitschke: «El inglés hipócrita, con la Biblia en una mano y una pipa en la otra, carece de cualidades que le rediman. Esta nación fue antaño un caballero-salteador, vestido de armadura y lanza en ristre, en todas las rutas comerciales del mundo». Estados Unidos se había convertido en una «tierra sin corazón», otra heredera de la ultrarracional Ilustración.

Pero la principal personificación de la degeneración moral y la traición occidental era el judío. Tanto si prosperaba la modernización capitalista como si entraba en crisis (lo que ocurrió agudamente en Alemania en 1873), los judíos eran culpables. El antisemitismo, aparte de sus largas raíces históricas, respondía a una frenética necesidad de encontrar y difamar a «otros» en el siglo XIX; y se enconó en circunstancias de traumática modernización socioeconómica, entre grupos sociales que se habían visto perjudicados por el progreso técnico y la explotación capitalista –pequeños hombres de negocios, tenderos, las clases artesanas tanto como los terratenientes– y que después fueron tratados con condescendencia por los beneficiados. No se trataba de una nueva cara del odio tradicional a los judíos, como reconoció la primera generación de sionistas, todos ellos judíos asimilados y conscientemente europeos, si bien se demoró mucho en hacerlo.

Theodor Herzl era un recio nacionalista alemán, y además entusiasta de las fraternidades y de los duelos por si fuera poco, hasta que empezó a ahogarse en la ola de antisemitismo de la década de 1890. Por entonces, los prejuicios religiosos se habían transformado, con ayuda considerable de las ideas darwinistas de selección natural y progreso evolutivo, en prejuicios raciales. Los alemanes, alienados y confusos, empezaron a definir sus esperanzas de estabilidad y solidaridad poniendo nombre y persiguiendo al presunto destructor del *Volk*: el judío, inasimilable y biológicamente diferente, con ansias conspiratorias de minar su civilización.

Al inventar un mal mítico en forma del judío sin raíces, y buscar su fundamento en la ciencia moderna, los antisemitas consiguieron trascender toda índole de conflictos sociales y contradicciones ideológicas, y conjurar la angustia sobre su propia condición. Un antisemita clásico en este sentido era el famoso orientalista Paul de Lagarde, un hombre con ambiciones universitarias como tantos otros exponentes de la ideología del *Volk*, cuyo personal resentimiento contra el sistema académico –tardó tiempo en

alcanzar la cátedra– se trocó en decepción por los fracasos espirituales de la Alemania bismarckiana. Nietzsche le llamó, con mucho acierto, «cascarrabias pomposo y sentimental». Esta clase de profetas que enumeraban los motivos de descontento de una civilización comercial y urbana, advertían contra la pérdida de valores y exhortaban al renacer espiritual de Alemania consiguieron mezclar la desesperanza cultural con el nacionalismo mesiánico. E influyeron en dos generaciones de alemanes antes de Hitler.

Detestar lo moderno pero amar al pueblo

Austria-Hungría produjo los más enérgicos demagogos antisemitas. Había entrado tarde en la modernidad capitalista y con terribles consecuencias para sus comerciantes y artesanos. Una clase media baja, socialmente insegura y económicamente marginal, dirigió su resentimiento contra la elite liberal. Ésta, constituida por burguesía acaudalada y judíos asimilados, pronto cedió la iniciativa política a demagogos de la pequeña burguesía.

Durante buena parte de la década de 1880, Georg von Schönerer articuló un nuevo y áspero lenguaje político que incitaba a los alemanes étnicos de clase media baja contra los que él calificaba de «explotadores judíos del pueblo», incluyendo entre los llamados «explotadores» tanto a los vendedores ambulantes judíos como a los banqueros, industriales y hombres de negocios judíos. Schönerer logró que se aprobaran dos importantes leyes antisemitas, inspirándose en la californiana Ley de Exclusión de Chinos de 1882 (racistas, antisemitas y nacionalistas fanáticos interpolinizaban febrilmente).

La Viena de fin de siglo, que en 1895 eligió un alcalde antisemita y donde tanto Hitler como Herzl pasaron sus años formativos, era un semillero de prejuicios venenosos. (Freud creó su teoría de la proyección psicológica observando a los paranoides habitantes de la ciudad.) Ahora bien, el ejemplo más inquietante del desbocado espíritu alemán en el siglo XIX fue Wagner, el compositor de talento diabólico.

Su salto a la fama coincidió con el muy cacareado ascenso de Alemania a la categoría de gran potencia, y las dudas resultantes sobre sí misma. Como Herder, Wagner había abandonado Riga por frustración y para buscar fama y fortuna en París (donde brevemente hizo amistad con Heine). La pobreza,

la falta de atención y la miseria que padeció en la capital francesa, donde reinaba totalmente el compositor judío Meyerbeer en los círculos musicales, infundió en Wagner un odio perdurable hacia la ciudad: «Yo no creo ya en ninguna revolución», escribió en 1850, «salvo la que empiece por quemar París». Wagner dejó París en 1842 después que *Rienzi*, su primera ópera romántica sobre un revolucionario fracasado, lograra un éxito paneuropeo (un adolescente a quien embelesó fue Adolf Hitler en 1906). Pero sus grandes obligaciones como *Kapellmeister* de la corte en Dresde le producían profunda insatisfacción. Como artista con un fuerte sentido de su vocación, se veía humillantemente obligado con los plutócratas burgueses.

Considerando a los acomodados filisteos burgueses que acudían a la ópera como causa de todo mal, Wagner despreciaba los parlamentos y deseaba que la Revolución gestara un líder capaz de elevar a las masas al poder, y hasta cotas estéticas ignotas, mientras creaba un nuevo espíritu nacional alemán. Wagner encontró su verdadera vocación cuando en 1848 estallaron revoluciones en toda Europa: «Deseo», escribió, «destruir el imperio del uno sobre el otro [...] Deseo hacer pedazos el poder de los poderosos, de la ley y de la propiedad». Anheloso de fundir su excitable persona con lo que él llamaba «el fluir mecánico de los acontecimientos», halló un compañero dispuesto en Bakunin que, un año menor que Hitler, comenzaba entonces su larga trayectoria como exponente del anarquismo.

Mientras Karl Marx huía del continente europeo en 1849 a su último refugio en Inglaterra, Wagner guarnecía las barricadas de Dresde (procurando, entre otras cosas, granadas de mano). Bakunin le sugirió que compusiera un *terzetto* en que el tenor cantara «¡Degolladlo!», la soprano, «¡Ahorcadlo!», y el bajo, «¡Fuego, fuego!». Wagner se sintió emocionado cuando se incendió el teatro de ópera donde hacía poco había dirigido la democrática *Novena Sinfonía* de Beethoven (y después fue acusado de haber provocado el fuego). Pero la revuelta fue aplastada y Wagner tuvo que huir a Zúrich en un coche de caballos alquilado, lanzando a Bakunin y otros compañeros cariacontecidos gritos demoníacos de «¡Luchad, luchad por siempre!».

Los románticos alemanes habían deseado fundar con su arte una nueva visión comunal para contrarrestar las divisiones sociales del utilitarismo económico y el individualismo desnortado. Wagner heredó esta ambición,

junto con sus leyendas y mitologías teutónicas, que después hinchó en una magnífica visión de regeneración espiritual y cultural alemana. Wagner mezcló el arte y la política con efectos devastadores varios decenios antes de D'Annunzio, y llegó a encarnar la revolución romántica en su forma más profética –y megalomaníaca– en su intento de sustituir a Dios por el hombre moderno.

El proceso iniciado en los siglos XVII y XVIII –por el cual el hombre ocupa el lugar de Dios como centro de la existencia, y pasa a ser señor y dueño de la naturaleza mediante la aplicación de nuevas ciencias y tecnología– había alcanzado el cénit en las décadas medias del siglo XIX. La idea de Dios como simple proyección idealizada de los seres humanos, en lugar de un Creador, había captado a la *intelligentsia* europea y rusa mucho antes de 1848. Entre los escritores y artistas que aspiraban a crear valores nuevos sin guía religiosa alguna, Wagner ocupaba el lugar preponderante en su intento de construir una mitología nueva para la humanidad.

En sus gigantescos proyectos, Wagner concedía un lugar estelar a su arte. Según él, el artista, degradado por el capitalismo y el filisteísmo burgués, debía ser el sumo sacerdote de la nación. En cambio, estaba produciendo «entretenimiento para las masas, excesos lujosos para los ricos». Hacía falta un nuevo vínculo social entre las masas, y entre las masas y el poeta. Entre 1848 y 1874, Wagner logró una síntesis de teoría y práctica al escribir el libreto y la música de *El anillo de los Nibelungos*, que se representó completa dos años después en la inauguración del Festspielhaus de Bayreuth (donde uno de los asistentes era Nietzsche).

Marinetti, el futurista italiano, que detestaba la «insoportable vulgaridad» de las óperas de Puccini, calificó a Wagner como «el mayor genio decadente y por ello el artista más afín a las almas modernas». El culto a Wagner fue paneuropeo y se extendió más allá de divisiones nacionales e ideológicas. Hitler declaró que había concebido su *Weltanschauung* a raíz de su primer encuentro con la *Rienzi* de Wagner: «Comenzó en esa hora». Herzl escribió su decisivo manifiesto sionista, *El Estado judío* (1895), en constante proximidad con esa música antisemita en París, confesando que «sólo las noches en que no se tocaba a Wagner tuve alguna duda sobre lo acertado de mi idea». Marinetti declaró: «Wagner despierta el ardor del delirio en mi sangre y es tan propicio para mis nervios que voluntariamente, por amor, yacería con él en una cama de nubes».

La eminencia europea de Wagner significó el muy esperado triunfo de la cultura espiritual alemana sobre su viejo adversario burgués, materialista y corrupto, Francia. Aun así, el propio Wagner, en el cénit de su fama, seguía atormentado por su humillación en París, donde la fascinación de este provinciano por la lujosa vida de la metrópolis había terminado en éxito parcial y en escándalo. Compuso una oda cuando los ejércitos alemanes rodeaban París en 1871, y una obra en un acto cuando conquistaron y ocuparon la ciudad. Pronto corroboró el temor de Heine de que el otro lado de la francofobia era el antisemitismo.

Para Wagner, Meyerbeer, su rival en París, era prueba de que el judío logrero había infectado el reino cultural: «En el actual estado del mundo el judío está ya más que emancipado: manda y mandará mientras el dinero sea el poder que socava el vigor de todos nuestros actos y nuestras empresas». Era esencial, escribía Wagner en su ensayo «Conócete a ti mismo», que los alemanes adquirieran ese conocimiento de sí mismos, pues entonces «no habrá ya judíos. Los alemanes podemos [...] llevar a cabo esta gran solución mejor que ninguna otra nación».

Es sabido que Nietzsche se enemistó con Wagner por el nacionalismo progresivamente demagógico de éste. En sus primeros escritos, *Meditaciones intempestivas,* Nietzsche había criticado al *Bildungsphilister*, el filisteo cultivado, encarnación de los intelectuales retrógrados y los nacionalistas cultos que se elevaban al primer plano de la nueva Alemania. Había atacado también la cultura y literatura populares que habían empezado a ponerse al servicio de los «desesperados adolescentes» de la Joven Alemania.

El espectáculo en Bayreuth del gran compositor administrando emociones musicales a los *Bildungsphilister*, mientras celebraba el pomposo y nacionalista Reich, acabó por repugnar a Nietzsche (tanto, que huyó de la congregación wagneriana a una aldea cercana). A juicio de Nietzsche, el materialismo y la pérdida de fe estaban generando un falso misticismo del Estado y la nación, y sueños de utopía. Calificando a Bismarck de «estudiante de fraternidad», lamentaba la «creciente estupidización de Alemania» mientras caía en la «locura política y nacionalista». Se servía también de los alemanes para condenar una general autosatisfacción en Europa: la de haber instalado la democracia liberal, la revolución socialista y el nacionalismo. Nietzsche insistió, hasta el momento mismo de caer en la

locura, en que sus pares –los pensadores y realizadores de su tiempo– no habían sabido ver las consecuencias de la «muerte de Dios»: «Habrá guerras», advirtió, «como nunca se han visto en la tierra». El héroe de Nietzsche, Heine, se hacía incluso menos ilusiones en cuanto a sus compatriotas. Él escribió las palabras más proféticas del siglo XIX: «Se estrenará una pieza en Alemania frente a la cual la Revolución francesa os parecerá un idilio inofensivo».

Las políticas de identidad de las elites

Heine pensaba que la «teutomanía» había marchitado irrevocablemente la cultura política e intelectual de Alemania; murió demasiado pronto para ver que la costumbre alemana de idealizar al propio país por el simple hecho de serlo iba a afectar a las minorías cultas de todas partes.

A diferencia de Francia e Inglaterra, donde la ciudadanía política y el nacionalismo civil eran la norma, los alemanes habían buscado la inmersión en el *Volksgeist*. Los largos años de desunión política habían hecho que una cultura común pareciera la matriz de la futura nación. Para los jóvenes varones de otros países faltos tanto de Estado como de nación, esta definición primordialmente cultural de nacionalidad, y promesa de comunidad espiritual, llegó a ser profundamente seductora. Y prosperó entre ellos porque no sólo podía llenar el doloroso vacío interior; podía también procurar trabajo y estatus a una clase culta pero aislada.

De entre sus filas salieron –en todas partes– los profetas y primeros apóstoles del nacionalismo. De hecho, el nacionalismo, como la Ilustración, fue en sus comienzos casi enteramente producto de hombres de letras. Estos hombres enérgicos y ambiciosos se propusieron convencer a sus respectivos pueblos de que el verdadero interés de estos residía en trascender intereses sectarios y unirse, preferiblemente bajo su mando. Así transformaron su búsqueda de identidad y dignidad personales en una caballerosa defensa de lo que consideraban identidad y dignidad colectivas.

Los hombres de letras habían preparado el clima emocional e intelectual de la Revolución francesa. En el siglo XVIII, el lenguaje político, según Tocqueville, había adoptado «parte del carácter del lenguaje hablado por los autores, repleto de expresiones generales, términos abstractos, palabras pretenciosas y giros literarios». Los escritores de literatura, tanto los

imaginarios (clones de Ossian) como los de carne y hueso, pasaron a ocupar un lugar central en el nacionalismo decimonónico como miembros de diminutas minorías cultivadas. Los poetas en particular, a menudo exiliados, lograron con su fuerza lírica exaltar las amorfas fantasías de engrandecimiento hasta elevarlas a principios de la nación.

Nunca se ha leído poesía tanto y tan ávidamente como a principios del siglo XIX. «El pueblo y los poetas marchan juntos», escribió el crítico francés Charles Augustin Sainte-Beuve en 1830. «El arte irá en adelante al paso popular, en la arena junto a las masas.» Todo esto era, indudablemente, una exageración poética. Pero los poetas alentaron este tipo de lectura política de sus obras, envidiando a Walter Scott, que prácticamente se había inventado Escocia con sus precursoras tradiciones étnicas y atmósfera histórica local. El vínculo entre poesía y profecía fue repetidamente resaltado, en buena medida por Pushkin, cuya fascinación por la capacidad del profeta Mahoma para movilizar a la gente solamente con el poder de su palabra generó en 1824 un ciclo de poemas: *Las imitaciones del Corán*, una llamada a resistir frente a la opresión, donde mezcla, además, su propia persecución y exilio con los del fundador del islam.

Muy apropiadamente, el más famoso de los poetas-profetas era de un país que había dejado de existir a finales del siglo XVIII: el polaco Adam Mickiewicz. Los nacionalistas sin Estado como él lograron, a través del nacionalismo, formar una red de poder –parecida a la de los hombres de letras franceses en el siglo XVIII– contra las jerarquías obsoletas e inicuas de sus países. Aquellos que creían que sus sociedades eran políticamente atrasadas y apáticas aprendieron también a obtener consuelo de este sentimiento desmoralizante: «En la historia», afirmó incluso el liberal Herzen, «los rezagados no reciben las sobras sino el postre».

Los rusos, declaró este lector de Schiller y Schelling, estaban en mejor posición que los alemanes para ser guía y salvación de la humanidad. También para muchos eslavófilos rusos la verdadera vía rusa no era un individualismo abstracto de estilo occidental, sino la comuna campesina levantada sobre un sentimiento de comunidad con la Iglesia y la sociedad. Los vulnerables al inmenso poder blando de la filosofía alemana –italianos, húngaros, bohemios, polacos– idearon su propio nacionalismo lingüístico-cultural, caracterizado por el resentimiento y la frustración. Pronto, los

japoneses cayeron bajo el mismo hechizo, seguidos por otros asiáticos. No hubo minoría culta más profundamente «germanizada» que la japonesa en el siglo XIX. Abundaban los lectores atentos de Fichte en todos los niveles del Estado y la sociedad japonesa. Hacia comienzos del siglo XX, muchos pensadores japoneses se esforzaron tan frenéticamente en definir la «japonidad» –la evidente y radical diferencia, espiritual y cultural, entre Japón y Occidente– como en defender un estricto control estatal de la sociedad nacional y obligar a la conformidad en pensamiento y conducta.

Filósofos de la Escuela de Kioto como Nishida Kitaro y Watsuji Tetsuro llevaron a cabo ambiciosos intentos para dejar sentado que el modo japonés de comprensión a través de la intuición era a un tiempo distinto y superior al pensamiento lógico de estilo occidental. Como en el caso de los alemanes, no se trataba de un simple interés de moradores de torres de marfil; la clara calificación del otro como inferior era esencial para construir la unidad interna y la confianza para el inevitable enfrentamiento final de Japón con sus enemigos. La Escuela de Kioto suministró la justificación intelectual para el brutal ataque japonés a China en los años treinta, y después, para el repentino ataque a su mayor socio comercial en diciembre de 1941: el de Pearl Harbor.

Así, los conceptos descubiertos en el viaje de Herder por Francia, y durante el amplio rechazo alemán hacia la sociedad metropolitana y su búsqueda de *Kultur*, fueron adaptados a situaciones y tradiciones diversas. Cada pueblo «herido» definió su sentimiento espontáneo de pertenencia incondicional en términos de su propio «pueblo», comunidad religiosa o grupo étnico. Igual que los escritores alemanes se habían propuesto recrear la Grecia arcaica o la Edad Media en mitos modernos, los poetas y artistas de otros lugares volvieron a descubrir, o se inventaron, héroes y acontecimientos míticos para uso político. Marcado y condicionado por su origen –la revuelta de los intelectuales alemanes contra la cultura y el predominio franceses con alguna ayuda de Ossian–, el nacionalismo cultural cristalizó las desesperadas ambiciones, impulsos, fantasías y confusiones de generaciones de jóvenes cultos en todas partes, incluso mientras el Crystal Palace se expandía por todo el mundo, haciéndolo cada vez más homogéneo.

II. VISIONES MESIÁNICAS

El activismo literario

En el otoño de 1855, cuando la guerra ardía en Crimea, el poeta-profeta europeo del nacionalismo Adam Mickiewicz llegó a Estambul. Su vida y su obra abarcaban ya cinco decenios de uno de los periodos más turbulentos de la Europa moderna. Había conocido a todo el mundo que importaba: a Pushkin en Moscú, a Hegel en Berlín, a Metternich en Marienbad, a Goethe en Weimar, a Chopin y George Sand en París. Sus discípulos figuraban entre las personas más influyentes del siglo XIX, entre ellas Lamennais y Mazzini.

Caso característico, Mickiewicz, nacido en Lituania, se había exiliado a los veinticuatro años; poeta nacional de Polonia, visitó el país que hoy conocemos como Polonia sólo una vez, y jamás vio ni Varsovia ni Cracovia. Mickiewicz se dirigía a Dios en 1832 en nombre de una diáspora polaca irremediablemente dispersa:

> ¡Dios Todopoderoso! Los hijos de una nación guerrera alzan hacia ti sus manos desarmadas desde todos los rincones de la tierra. A ti claman desde lo más hondo de las minas siberianas y las nieves de Kamchatka, desde las llanuras de Argelia y el suelo extranjero de Francia.

Pero Dios no le escuchó. Mickiewicz reclutó muchos ejércitos y participó en múltiples levantamientos por la independencia polaca. Tenía la esperanza de que Francia, donde pronunció una serie de emotivas conferencias a principios de la década de 1840, salvara al mundo. Repetidamente decepcionado, en 1855 puso su muy resignada fe en la derrota de Rusia a manos de las potencias occidentales aliadas con Turquía. En Estambul hizo ímprobos esfuerzos para fortalecer a los «cosacos otomanos», una legión formada con emigrantes y prisioneros de guerra polacos. Le ayudaba en esta tarea otro escritor, Michal Czaykowskiy, que había participado en la fallida revuelta polaca de 1831, y vivía en Estambul desde 1851 con su esposa Ludwika, antigua amiga de Mickiewicz en Lituania. De hecho, Czaykowsky se había convertido al islam y, tras incorporarse al ejército turco, pasó a ser el general Sadyk Pasha.

Mickiewicz, que había rechazado todas las ofertas de alojamiento más cómodo, vivió en una pequeña habitación en Tarlabaş¸ı, un viejo barrio de inmigrantes en el corazón de Estambul. Se sentía como en casa en Turquía, que le recordaba a su tierra natal. Además, los emigrados polacos como él

no estaban expuestos a la hostilidad y desconfianza con que los trataban las autoridades francesas.

El Imperio otomano había ofrecido refugio a los exiliados polacos desde que la emperatriz Catalina y Federico el Grande se habían repartido Polonia a fines del siglo XVIII (aún existe cerca de Estambul una aldea polaca fundada en 1842). Durante sus viajes por Crimea en la década de 1820, Mickiewicz había desarrollado un sentimiento fraternal por los musulmanes, conquistados y humillados por la Rusia de Catalina al mismo tiempo que los católicos polacos. En Estambul insistió en que los judíos que había entre los cosacos otomanos formaran una legión aparte: los «húsares de Israel», como él quiso titularlos. En su opinión, la militancia judía podía no sólo galvanizar a las masas judías de Rusia, sino también al pasivo campesinado cristiano de Polonia y Lituania: «Nos extenderemos», dijo, «como la lava con nuestra legión siempre en aumento».

Para deleite de Mickiewicz, se inauguró una sinagoga en el campamento cosaco, y un oficial judío diseñó un elegante uniforme militar para los Húsares de Israel. Pero su compañero, un converso al islam que capitaneaba tanto a los soldados judíos como a los ucranianos, al fin puso el veto a alianzas tan poco creíbles e irrealizables. Sus señores turcos, dijo, temerían la posibilidad de que los húsares de Israel dirigieran sus energías emancipadoras hacia la provincia otomana de Palestina. Furibundamente decepcionado, Mickiewicz se retiró a su habitación de Estambul. Seguía ideando fútiles estrategias para los húsares de Israel cuando, unas semanas después, en noviembre de 1855, murió súbitamente de cólera.

Polonia, el país borrado del mapa de Europa con ayuda de los *philosophes* ilustrados, siguió siendo un sueño hasta el fin de la Primera Guerra Mundial. Pero Mickiewicz dejó un legado perdurable en forma de culto nacionalista al sacrificio y el martirio, un estilo de ceremonias y rituales, y un anhelo estético, enunciado por varios escritores después de él, de peligro y acción.

Cuando escribía sobre las influencias literarias en la Revolución francesa, Tocqueville se admiraba de «una situación histórica sumamente atípica: toda la educación política de una gran nación fue realizada por hombres de letras»:

> Bajo su prolongada disciplina, a falta de otros dirigentes, y dada la profunda ignorancia de la práctica de la que todos adolecían, la nación leyó sus obras y adquirió los instintos, el talante, los gustos y hasta las peculiaridades de quienes escribían. De tal modo que cuando la nación tuvo que actuar al fin, llevó a la política todos los hábitos de la literatura.

Esto era aplicable también a escritores apátridas y sin nación como Mickiewicz, que adolecían asimismo de una «profunda ignorancia de la práctica». Ellos prosperaron en una época en que los exiliados literarios crearon pueblos y naciones en una atmósfera de embriagadora libertad –en flagrante desatención a hechos geográficos y fronteras territoriales– y les encomendaron misiones sagradas.

El historicismo de Herder había postulado una cultura mundial que se desarrollaría ascendiendo desde etapas bajas hacia las etapas más altas, pasando la antorcha del progreso de un país a otro. Esta visión permitió a los librescos rezagados de la historia moderna prometer a sus imaginados «pueblos» una «cita con el destino», una frase que Jawaharlal Nehru pronunció en vísperas de la independencia de la India en 1947, y que podría haber sido pronunciada por cualquiera en el siglo precedente, desde el novelista italiano Alessandro Manzoni, pasando por los nacionalistas-poetas húngaros Sándor Petó´fi y Ferenc Kölcsey, y los escritores rusos antioccidentales Konstantin Sergeyevich Aksakov y Fyodor Ivanovich Tyutchev, hasta los novelistas y poetas sionistas Theodor Herzl y Vladimir Ze’ev Jabotinsky.

Mickiewicz llegó mucho más lejos que ninguno de los poetas-profetas en creer que Polonia, crucificada por Federico el Grande y la emperatriz Catalina, era ni más ni menos que el «Cristo» de las naciones, que «renacerá de entre los muertos y liberará de la esclavitud a todos los pueblos de Europa». (Fue este modo de identificar la nación con Dios lo que atrajo al católico Lamennais hacia el escritor polaco en París.) El fervor mesiánico que infundió a su búsqueda de la nación perduró en sus muchos discípulos. Y se manifiesta hoy día tanto entre los sionistas-colonos, cuyo héroe laico Jabotinsky proclamó que el nacionalismo era la santa Torah, como entre los húsares del hinduismo.

Fracasar mejor en el supremacismo

Mickiewicz raramente se separaba de su Biblia; y era vulnerable al culto a Napoleón y a charlatanes como Andrzej Towian´ski, el cual sostenía que los eslavos, los judíos y los franceses tenían un papel asignado en el advenimiento del Apocalipsis. Pero nada había singularmente polaco o siquiera cristiano en la religiosidad explícita del sentimiento nacionalista de Mickiewicz, en su creencia en la resurrección y la salvación. Todos los que se sintieron marginados del progreso económico y político del Occidente atlántico pudieron imaginarse pueblos elegidos.

El fracaso hizo crecer la fantasía mesiánica de redención y gloria con particular premura. Ese fue el caso de Italia, donde las ideas de excepcionalismo cultural –construidas a base de mitos sobre la significación única y universal de la antigua Roma, y encarecidas por una serie de poetas-profetas– hicieron que hasta la autodeterminación nacional pareciera un logro mezquino para el pueblo autoelegido. Pocos países estaban tan mal equipados para la condición de nación como éste, mayoritariamente campesino, analfabeto y lingüísticamente diverso. Desde el Renacimiento, Italia había estado dividida en ciudades-estado continuamente amenazadas de invasión y ocupación por parte de las potencias vecinas. Marx la comparó con la India, sosteniendo que mostraba:

> igual desmembración en su estructura política. Y así como Italia fue condensada de cuando en cuando por la espada del conquistador en diversas masas nacionales, vemos también que el Indostán, cuando no se encuentra oprimido por los mahometanos, los mogoles o los británicos, se divide en tantos estados independientes y antagónicos como ciudades o incluso pueblos cuenta.

El *Risorgimento* (literalmente, «resurrección»), el movimiento a favor de la unificación política de Italia, empezó después de la Revolución francesa, y avanzó a tumbos en los siguientes ochenta años a través de tres guerras de independencia y varias batallas diplomáticas y militares. Pero a muchos italianos jóvenes, el trabajo político y social requerido para superar la fragmentación de Italia y lograr la unidad siempre se les antojó ínfimo comparado con la nueva comunidad espiritual que podía construirse para la purificación y el renacer universales.

Así pues, el abismo entre aspiración y realidad era aún más profundo en Italia que en Alemania; y el *Risorgimento* nunca logró salvarlo. Las masas campesinas fueron indiferentes a los planes de Mazzini para una «Tercera Roma»; el proletariado urbano era insignificante; las lealtades y tradiciones

locales eran más fuertes que el idealismo predicado por estudiantes e intelectuales burgueses, casi todos ellos salidos de las clases propietarias y que, como Mazzini y Garibaldi, a menudo vivían en el extranjero.

La escasa preparación militar produjo repetidos fracasos en el campo de batalla. Al final, revueltas dispersas y la emotiva retórica de republicanos como Mazzini y Garibaldi no lograron dar vida a una Italia unida. Las intrigas diplomáticas del liberal-conservador Camillo Cavour, con mucha ayuda de la monarquía, contribuyeron a fundar Italia; y el nuevo país se consolidó en gran medida gracias a la mala suerte y las pérdidas de sus ocupantes extranjeros. Pese a estos fracasos y decepciones del *Risorgimento*, uno de sus principales activistas consiguió convertir el nacionalismo romántico en una religión mundial, y especificar sus bases teológicas.

Verdadero discípulo de Mickiewicz y Lamennais, Mazzini tenía la esperanza de unir un país totalmente fragmentado y geográficamente disperso y elevarlo a la cima de la excelencia cultural y política a base de pura voluntad y de retórica. Como lo expresó Gandhi en su primer elogio de Mazzini en 1905, era «uno de los pocos casos en todo el mundo en que un solo hombre ha conseguido levantar su país gracias a su fortaleza de espíritu y su extrema devoción durante toda su vida». Italia era como la India, cuyo pueblo, escribió Gandhi, «debía lealtad a diferentes estados menores». Gracias a Mazzini, los italianos eran entonces «considerados como una nación clara».

En la práctica, Mazzini fracasó repetida y desastrosamente como activista político. Pero esto fue siempre un hecho poco conocido para los nacionalistas miméticos de todas partes que respondieron a la Joven Italia, la organización de sacrificados patriotas que Mazzini creó en 1831, con la Joven China, la Joven Turquía y la Joven India. Es posible que ni siquiera un conocimiento exacto de sus fracasos hubiera disipado el aura de Mazzini en Asia. Porque este ferviente lector de Ossian era el profeta perfecto para la primera generación de nacionalistas emuladores –de la India y China tanto como de Irlanda y Argentina– a quienes desesperaban sus propias masas somnolientas y poco instruidas, y su incapacidad para convocarlas a una acción concertada.

Mazzini, que seguía de cerca a Lamennais, hablaba de «Deberes del Hombre» más que de Derechos del Hombre. La Revolución francesa, decía, había contribuido a afianzar un árido individualismo burgués; «la fría doctrina de derechos, la fórmula última del individualismo» estaba «degenerando en simple materialismo». Ésta era una visión nueva, claramente más virtuosa, del individuo, aquel que encuentra satisfacción en someter sus intereses inmediatos al bien de la nación.

Dejaba poco claro cómo debían articularse los deberes individuales con la búsqueda aparentemente legítima de intereses individuales. No obstante, este cambio en el énfasis hacia los deberes individuales fue bien acogido por los intelectuales de países que no eran independientes, y donde la idea de derechos individuales parecía un tanto discutible. Allí, el deber podía transformarse en la obligación de arrancar la libertad, como escribió Mazzini, «por todos los medios, a toda potencia que quiera negarla». Estos intelectuales prestaron oídos a las alabanzas de Mazzini a los mártires que «consagran con su sangre una idea de libertad nacional» y «lo sacrifican todo, y hasta la vida si preciso fuera», porque «Dios proveerá para ellos en otro lugar».

Los hombres cultos de países con población intensamente religiosa no podían sino dar su aprobación cuando, tras una chapucera invasión de Italia en 1834, Mazzini puso a Dios otra vez en el marco político, identificándolo con la soberanía nacional. «Tenemos que convencer a los hombres», escribió, «de que son todos hijos de un solo Dios y están destinados a ejecutar una sola ley aquí en la tierra.» Mazzini menospreciaba abiertamente a la Iglesia católica, pero en nombre de una religión más eficaz, útil y ambiciosa. «Lo nuestro no era una secta sino una religión de patriotismo», aclaró. «Las sectas pueden morir por violencia; las religiones, no.»

La visión religiosa de la política se convirtió de modo natural en demanda de que todos los aspectos de la vida se subordinaran a la política y quedaran subsumidos en una fe total y militante. El nacionalismo, como lo definió Mazzini de modo concluyente para mucha gente, era un sistema de creencias que impregna la existencia colectiva y alienta el espíritu de sacrificio con objeto de generar una comunidad revolucionaria. La educación –o adoctrinamiento de las masas, del «pueblo»– se creía esencial para este fin. Y un gran respaldo popular, según él, sólo era posible

apropiándose del vocabulario y las prácticas del catolicismo: Dios, fe, deber, prédica, martirio y sangre. Había sólo un paso entre la interpenetración religioso-política –rival de las deidades laicas francesas de libertad, fraternidad e igualdad– y el supremacismo cultural.

Mazzini no tuvo reparos en hacer una revisión de la historia: el Imperio romano, sostuvo, había sido «la nacionalidad más fuerte del mundo antiguo». Y tampoco dudó en conferir a Italia el papel de salvadora del mundo: en la Tercera Roma, tras la Primera y la Segunda Roma, la de los césares y la de la Iglesia, Italia daría una «unidad nueva y fuerte a todas las naciones de Europa».

Esta confederación de estados europeos iba a «civilizar Asia», eliminando el «papado» otomano junto con el romano, y a crear un «consejo de la humanidad». «Me deslumbró, como una estrella en el alma, una inmensa esperanza», afirmó Mazzini, «Italia renacida, de un solo golpe misionera para la humanidad de una fe en el progreso y la fraternidad mucho más grande que la antigua.»

El crítico liberal Gaetano Salvemini describió el sistema político de Mazzini como una «teocracia popular». Gramsci tachó su pensamiento de «afirmaciones nebulosas» y «charla vacua». Uno de los propios compañeros de Mazzini, Luigi Carlo Farini, le acusó de incoherencia ya en 1851. Pero estas críticas pasaban por alto el hecho de que Mazzini era un exponente de un estilo político, un artista que dependía del efecto mágico de palabras como *Dios*, *pueblo*, *república*, *pensamiento* y *acción*, términos que exigían sumisión más que reflexión.

Pushkin y Mickiewicz habían sido los primeros en ligar poesía y profecía en el siglo XIX; Mazzini profundizó la conexión hablando repetidamente del Genio artístico, poético y político que da voz al «pueblo». Uniendo la experiencia estética con la religiosa, fue el primero en mostrar que en política los símbolos potentes eran más importantes que una doctrina clara o un proyecto específico. Ese estilo grandioso pero difuso dejaba, desde luego, mucha holgura para las oscilaciones ideológicas. En el esquema de Mazzini, el nacionalista podía ser monárquico tanto como colonialista, pagano o católico. Por muy liberal y cosmopolita que fuera el nacionalismo mazziniano en teoría, dejaba mucho espacio para las fantasías utópicas de izquierdas o de derechas.

Georges Sorel, el pensador más influyente de la Francia *fin de siècle*, observó con perspicacia en sus *Reflexiones sobre la violencia* (1908) que Mazzini, aunque parecía perseguir una «loca quimera», corroboró la importancia del mito en los procesos revolucionarios. «Los mitos contemporáneos», afirmó Sorel, «inducen a los hombres a prepararse para un combate que destruirá el estado vigente de las cosas.» En su crítica del libro de Sorel, traducido al italiano por Benedetto Croce, un joven socialista llamado Benito Mussolini fue aún más específico: Mazzini había dado a los italianos un mito «que los impelía a participar en conspiraciones y batallas».

Guerra a la mediocridad burguesa

Mussolini escribió su reseña mientras el pensamiento mesiánico de Mazzini experimentaba un renacer en toda Italia a principios del siglo XX. Sus mitos habían sido en origen producto del talante religioso de comienzos del XIX, del deseo de un ideal inalcanzable que puede percibirse en los escritos de Novalis, Hölderlin, Byron y Shelley. Inevitablemente, todo ello se alimentó, como el arrobamiento alemán con el *Volk* de la segunda mitad del siglo, con un sentimiento generalizado de desilusión.

La realidad de la Italia unificada no consiguió estar a la altura de la sonora retórica con que había sido anunciada. La nación lograda tras múltiples batallas contra ocupaciones extranjeras había degenerado en corrupción política; la gran decepción intensificó las tendencias mesiánicas de todos los que siguieron la estela de Mazzini. La ideología desarrollista iniciada por los alemanes, que recibió lustre pseudocientífico con el positivismo, había alcanzado también Italia. Pero, a medida que un fracaso amargo siguió a otro a fines del siglo XIX, los sucesores de Mazzini en Italia, como muchos otros, llegaron a la convicción de que sólo la guerra y la expansión colonial de un Estado poderoso podían redimir su visión.

Los patriotas de inspiración mazziniana aspiraban al rango de «sexta gran potencia» de Europa; pero, como señaló con escaso tacto Bismarck, «Italia tiene un gran apetito pero mala dentadura». Sencillamente, el país carecía de recursos económicos y técnicos para acceder a esa categoría. Había enormes diferencias naturales entre el norte y el sur. Italia carecía de un gobierno consolidado como el de Gran Bretaña, o de una monarquía digna

de idealización. Los revolucionarios democráticos del *Risorgimento* habían defendido la soberanía popular frente al papado; pero el Parlamento, inspirado en el modelo de Westminster, resultó ser de pacotilla, sinónimo de venalidad e irresponsabilidad.

La industrialización de finales del siglo XIX y principios del XX concentró la riqueza en manos de una pequeña minoría, acentuando las contradicciones de una modernización incompleta. Los votantes, apáticos, volvieron la espalda asqueados. La fuerte fiscalidad cargó el peso económico de la unificación sobre los más pobres; cientos de miles emigraron a Estados Unidos. Algunos de los que se quedaron se unieron a protestas que iban desde los estallidos apocalípticos, como el de Lazzaretti en Toscana, hasta las revueltas campesinas y el bandolerismo. Jóvenes desilusionados con el republicanismo mazziniano consideraron la revolución proletaria de Marx poco práctica para un país campesino; pero les atrajeron, sin embargo, las doctrinas anarquistas de Bakunin. De modo incontestable, Bakunin, enfrentado tanto a Marx como a Mazzini, adquirió máxima influencia en la Italia de la década de 1870. Entre sus seguidores estaba Errico Malatesta, faro para los anarquistas de toda Europa hasta su muerte en 1932, y la feminista pionera de Italia, Anna Kuliscioff, de origen ruso, y entre los dos lanzaron varias revueltas.

Estos movimientos, carentes de apoyo popular, inevitablemente fracasaron; ya mayor, Bakunin viajó a Bolonia en 1874 sólo para ser testigo de un fiasco. Los fracasos forzaron a los jóvenes anarquistas a alejarse de los movimientos públicos y recurrir más a la conspiración y el autobombo; la idea de la «propaganda por el hecho» –hoy universalmente manifestada en masacres grabadas en vídeo y transmitidas en directo y en Facebook– surgió de modo natural de la sospecha de que sólo los actos de extrema violencia podían revelar al mundo la desesperada situación social, y la integridad moral, de los que estaban decididos a cambiarla.

Una serie de brutales ataques con bomba en 1878, entre ellos uno fallido contra el nuevo rey de Italia, Umberto I, inició una ola de propaganda por el hecho en Europa continental. Los atentados fueron dirigidos contra el emperador alemán y el rey de España. En marzo de 1881, un grupo denominado La Voluntad del Pueblo asesinó al zar de Rusia, Alejandro II. Este éxito inspiró una reunión en Londres de los principales anarquistas de Europa, entre ellos Malatesta y el ruso Peter Kropotkin. Se hizo mucho

hincapié entonces en la adquisición de técnicas para fabricar bombas. Y mientras los líderes celebraban congresos y publicaban obras teoréticas, por toda Europa e incluso en América surgieron pequeñas células terroristas. A lo largo del siguiente cuarto de siglo fueron asesinados una serie de jefes de Estado, entre ellos los presidentes de Francia (Carnot) y Estados Unidos (McKinley), el rey de Italia (Umberto I), la emperatriz Elisabeth de Austria (*Sissi*) y el jefe de Gobierno de España (Cánovas).

Con todo, el supremacismo mesiánico siguió siendo la ideología predominante en Italia, en gran medida porque la nación tan pródigamente prometida parecía atascada en un limbo de desarrollo. Y fueron los hombres más cultos del país, en especial escritores, los que denostaron con mayor estridencia la mezquindad de la Italia posterior al *Risorgimento*, de la cual responsabilizaban a las clases dirigentes burguesas.

El escritor y editor Giovanni Papini escribió en 1905 que la generación posterior al *Risorgimento* había creado una burocracia, promulgado leyes, construido ferrocarriles, e incluso elevado los niveles económicos, pero «no supo dar a la vida nacional ese contenido, esas actitudes e ideales que son expresión de una gran cultura». Papini, por su parte, pasó de flirtear con el egoísmo filosófico de Max Stirner al nacionalismo milenarista de Mazzini, porque, como él escribió, «una nación carente de pasión mesiánica está destinada al colapso»:

> Siento –como un mazziniano de antaño– que tengo una misión en mi país [...] Roma siempre ha tenido una misión universal y predominante [...] Tiene que ser otra vez el centro del mundo y sede de una forma nueva de poder universal [...] La Tercera Roma, la Roma del ideal, tiene que ser fruto de nuestra voluntad y nuestro trabajo.

Giosuè Carducci, primer italiano en ganar el Premio Nobel de Literatura, y Alfredo Oriani, un popular novelista, profundizaron la ideología nacionalista de Mazzini, basada en formas y símbolos. Carducci se lamentaba de que el *Risorgimento* había prometido una «Roma» imperial pero en lugar de ello había instalado en Italia una «Bizancio» venal. En la visión de Oriani parecía como si todos los caminos que llevaban a la Tercera Roma tuvieran que ser sangrientos:

> La guerra es una forma inevitable de la lucha por la vida, y la sangre será siempre la mejor lluvia cálida para las grandes ideas [...] El futuro de Italia reside enteramente en una guerra que,

dotándola de sus fronteras naturales, consolide en su interior, mediante la angustia de peligros mortales, la unidad del espíritu nacional.

Los italianos no fueron los únicos en entrar en un frenesí militarista en el siglo XIX. Es posible que en principio el Imperio británico se hubiera adquirido en un «acceso de distracción», pero hacia la década de 1870, ante la imparable expansión del capital, el inagotable dinamismo de la competencia y las adquisiciones, y la competencia internacional, el imperio pareció indispensable para la búsqueda de intereses económicos y gloria nacional. Francia, cumpliendo los más profundos deseos de Tocqueville, expandió sus colonias de modo impresionante después de 1870. Y lo mismo hizo Alemania, que exigió y recibió bases navales en la remota China. Y cada vez más personas participaron en proyectos imperialistas, alcanzándose un punto máximo de mímesis de apropiación en toda Europa. Porque la nación imperial no sólo exigía deber a sus ciudadanos; pedía dinamismo, celeridad y sacrificio; toda una nueva relación con la historia.

Italia, al firmar la Triple Alianza con Alemania y Austria en 1882, había mostrado su intención de ser potencia colonial. D'Annunzio expresó extasiado su envidia del «instinto alemán de supremacía» y de la voracidad de la Inglaterra de Kipling «que abría sus fauces para devorar el universo». «Nunca fue el mundo tan feroz», escribió el poeta e imperialista en ciernes. D'Annunzio tenía la esperanza de que Italia se afiliara al partido salvaje. Pero Italia, que llegó tarde a la carrera por África, sufrió la ignominia de perder la guerra frente a Etiopía en 1896, desbaratando el sueño de un imperio fácil. La apuesta italiana por China degeneró rápidamente en farsa. En 1899 el Gobierno italiano envió un telegrama a los tambaleantes mandatarios Qing de China amenazando con ir a la guerra después de habérsele denegado una base naval en territorio chino. A continuación mandó un segundo cable retirando la amenaza, pero el segundo telegrama llegó antes que el primero.

El militante sionista Jabotinsky, que era a la sazón estudiante pacifista en Roma e informaba sobre asuntos italianos a sus compatriotas en Odessa, habló del «malcontento» de Italia, «la increíble insatisfacción» que «antes o después llevará a la rebelión». Este joven, que había crecido después de la unificación, sentía un odio muy profundo por la clase cosmopolita de banqueros, industriales y terratenientes, todos los cuales parecían apadrinar

una fingida democracia parlamentaria que sólo los representaba a ellos mismos. El novelista y dramaturgo (y después líder nacionalista) Enrico Corradini apuntó que «todos los indicios de decrepitud, sentimentalismo, doctrinarismo, respeto desmedido por la vida fugaz y por los débiles y desamparados se exhiben en la vida intelectual de la clase media que rige y gobierna».

El ultranacionalismo y el imperialismo eran el corolario del odio hacia la democracia ineficaz, el individualismo burgués y el materialismo. La derrota ante los etíopes hizo aún más imperativa la gloria militar; Italia, al parecer, sólo podía recuperar a través de la guerra su grandeza, y su afirmación como potencia imperial a la par de Gran Bretaña y Francia. La guerra podía también eliminar lastre y consolidar una nueva comunidad nacional.

Las noticias de la guerra ruso-japonesa, y los sacrificios de los civiles japoneses para lograr una gran victoria, confirmaron que la guerra y la naturaleza descarnada eran la esencia de la era moderna. Corradini escribió sobre la belleza de la matanza mecanizada. En 1908, en Roma, el público en masa salió del estreno de la obra de D'Annunzio, *La nave*, un drama sádico de asesinato, celos sexuales y suicidio traspasado de exhortaciones a la conquista viril, coreando una frase de la obra: «Arma la proa y zarpa hacia el mundo». *El manifiesto futurista*, escrito por admiradores del escritor al año siguiente, reflejaba, con su exuberante exaltación de la guerra como única higiene del mundo, una mentalidad belicosa que llevaba mucho tiempo fraguándose.

El superhombre para principiantes

La vida y la obra de D'Annunzio se configuraron desde mediados de la década de 1890 en adelante sobre la idea nietzscheana del superhombre: el individuo cuya lograda personalidad de superación le autoriza a desdeñar a los simples mortales y su moral convencional. Cuando se presentó para el Parlamento en 1897, no obstante su desprecio por la política, D'Annunzio confesó a un amigo: «Acabo de volver de un viaje electoral; y todavía tengo las fosas nasales llenas de un olor acre a humanidad».

El menosprecio hacia los compromisos de la democracia y las masas indolentes mutaría en Fiume, en 1919, en posturas byronianas de heroísmo

militar y existencial y en una política de masas fuertemente estilizada. Los hombres de letras franceses habían sido los primeros en importar lenguajes literarios a la política. Los alemanes contrapesaron los efectos niveladores de la modernidad con una ideología explícitamente estética; y Wagner había construido los primeros grandes espectáculos de arte. Pero D'Annunzio, aunque Thomas Mann le calificara de «mono de Wagner», ejerció realmente un mayor poder de seducción en la nueva era de medios de comunicación de masas y políticas de masas. Apartándose de la democracia liberal, tediosamente deliberativa, ofreció una política existencial de gestos grandilocuentes. «A mi juicio», escribió, «la palabra, dirigida oralmente y de modo directo a la multitud, debe tener como único fin la acción, la acción violenta si fuera necesario.»

D'Annunzio explotó también el aborrecimiento de la civilización liberal-burguesa que se había intensificado a lo largo de todo el siglo XIX. Incluso una sensibilidad profunda como la de Tocqueville se había permitido un sueño hipermasculino de grandiosidad, heroísmo, sacrificio, poder y conquista, las virtudes marciales al parecer mermadas por los interesados individualistas liberal-burgueses. En 1919, el elenco internacional de rebeldes de Fiume fue un recordatorio –en el interregno antes de una nueva ronda de matanza mecanizada– de una voluntad de poder cada vez más militarizada, que pisoteaba la idea liberal ilustrada de que los individuos que buscan racionalmente su propio interés utilizarían la ciencia y el autocontrol moral para crear una sociedad buena. A diferencia de otros artistas, D'Annunzio dio expresión tanto a su descontento con la civilización liberal-burguesa como a un asombroso plan para superarla. Elevando las disyuntivas a vida o muerte, presagió la aparición de los magos políticos –al menos uno de ellos, un artista fracasado– que iban a cautivar a las masas coléricas con promesas de acciones sobrehumanas y visiones mitopoéticas de un futuro radiante.

Los demagogos contaron con la ayuda del repetido fracaso de la democracia liberal-burguesa en responder a las masas, que se debatían entre el miedo y la incertidumbre provocados por los inmensos y opacos procesos de modernización. A partir de los años 1870, cuando Italia y Alemania pasaron a ser Estados unificados, por toda Europa se intensificó la sospecha de que la democracia parlamentaria, fácilmente manipulada por elites con intereses sectarios, era engañosa o al menos incapaz de lograr el bienestar

general. El trío de Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto y Robert Michels, tres sociólogos pioneros, intentaron denunciar simultáneamente la hipocresía, el cinismo y el egoísmo de las codiciosas elites tras la retórica de la democracia.

No eran «neomaquiavélicos» porque sí. El viejo modelo liberal, que evidentemente funcionaba para proteger los derechos y libertades de individuos privilegiados, no había otorgado ciudadanía democrática a la gente corriente, no digamos ya producirle gratificaciones económicas o devolverles su sentido de comunidad. Entre tanto, las ciudades crecían sin control, condenando a la mayoría de sus habitantes a la miseria física y moral, y a sus habitantes acomodados, a mucho miedo y preocupación por el ascenso de las masas.

El espíritu de la historia parecía flaquear en su marcha, o en todo caso necesitar un enorme impulso de los seres humanos. Una respuesta aventurada, calamitosa en sus consecuencias, pero salida de la experiencia del liberalismo y la democracia e ideada para superar sus fracasos, fue concebir gigantescos proyectos públicos en los que las elites no burguesas podían aprovechar la fuerza de las masas; lo que hoy llamamos «totalitarismo».

Una revolución intelectual preparó el terreno, empezando con la idea de Darwin de que el progreso evolutivo estaba supeditado a una lucha violenta por la existencia. El darwinismo social, que se desarrolló con rapidez, aplicó a la sociedad en general la teoría darwinista de la selección natural: la evolución de las especies mediante la adaptación a un medio cambiante, conservando las «variaciones favorables» y prescindiendo de las «variaciones perjudiciales». El progreso seguía pareciendo tan inevitable como cuando Adam Smith lo ligó primeramente al deseo mimético y la competencia agresiva, pero después de Darwin y la aparición de las masas, las operaciones de la mano invisible no parecían ya suficientes.

Era preciso adoptar medidas drásticas; y el pensamiento eugenésico, al hacerse respetable en la estela del darwinismo popular, se nutrió de una necesidad ampliamente percibida de una alternativa sistemática a un modelo viejo, que parecía insuficiente para una lucha en que sólo los más aptos podían sobrevivir. Y también la moda de mirar el mundo como una lucha de razas. Las falsas ideas sobre la raza «aria» y la raza «judía» se

generalizaron con rapidez en la segunda mitad del siglo XIX, junto con las preocupaciones por las tasas de natalidad, la inmigración y las políticas de masas. E.A. Freeman, catedrático de Historia Moderna en la Universidad de Oxford, no era un caso atípico cuando afirmó, a principios de la década de 1880, que Estados Unidos «sería una gran tierra solo con que cada irlandés matara a un negro y fuera ahorcado por ello.»

Los imperialistas británicos y norteamericanos consideraban que su destino manifiesto como miembros de razas superiores era imperar sobre sus inferiores de piel oscura, «pueblos recién conquistados, huraños, / mitad demonios y mitad niños», como lo expresó Kipling. Otros europeos, envidiosos de los territorios y recursos de la América anglosajona, empezaron a considerar las categorías raciales como un modo ético a la vez que científico de clasificar y organizar las naciones (y de excluir a las gentes inferiores e indeseables). Todo aquello que favoreciera, en posteriores palabras de Hitler, «la salud y vitalidad de la especie humana era moralmente bueno». Así, a finales del siglo XIX la raza empezó a verse, en Francia y también en Alemania, como un atractivo tema colectivo, algo que podía reemplazar al egoísta liberalismo individualista.

Los desórdenes sociales y las crisis económicas contribuyeron también a la aparición de partidos marxistas, y con ellos la idea de que las clases, el proletariado, y específicamente los sindicatos obreros, eran otro probable agente de la historia y punta de lanza de una renovación social. Cuando finalizaba el siglo XIX, una serie de arrogantes doctrinas de progreso mediante la intervención humana deliberada ejercieron una amplia atracción entre los hombres cultos. Y no faltaron intelectuales sesudos dispuestos a darles aliento, y hasta guías específicas para agitadores como D’Annunzio. Poco después de caer en la demencia en 1888, las ideas de Nietzsche sobre el superhombre que se sobrepasa a sí mismo, sobre la voluntad de poder y la moral de guerra, empezaron a estallar en todo el mundo.

Desconocido durante buena parte de su vida, una serie de traducciones convirtieron a Nietzsche en profeta de la juventud inquieta en todas partes. Nehru observó que hacía furor en la Universidad de Cambridge en el primer decenio del siglo XX. Pero los judíos jóvenes de Rusia, los exiliados chinos en Japón, los musulmanes de Lahore, y muchos otros hombres plenamente conscientes de su vulnerabilidad, se estaban fortaleciendo mediante la

determinación nietzscheana de «defenderse contra toda debilidad sentimental» y reconocer que «la vida misma es esencialmente apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y, como poco, en el caso más suave, explotación».

Escritores como Flaubert y Baudelaire llevan mucho tiempo cargando contra los cultos burgueses al progreso humanitario y tejiendo sueños de virilidad. En *Las flores del mal* (1857), Baudelaire vio la bajada a los infiernos como único antídoto contra el tedio y la monotonía de la vida para el burgués convencionalmente ilustrado. Entre diligentes burlas de ese burgués y su culto al progreso, Flaubert se entregó a complejas fantasías de violencia y sexo en sus ficciones históricas, *Salambó* (1862) y *La tentación de San Antonio* (1874). J.K. Huysmans, en *A contrapelo* (1884), detallaba sus intentos de superar su asco a «todo lo que me rodea». Zola, en sus novelas de finales del XIX, se lamentaba largo y tendido de la esterilidad, la vanidad y la hipocresía de la burguesía. La muy leída diatriba de Max Nordau, *Degeneration* (1892), fijó las características típicas –pesimismo agudo, tedio, enervación– de la sensibilidad *fin de siècle*.

Pero cuando terminaba el siglo, Nietzsche era quien parecía responder con mayor arrebato a un sentimiento general de malestar: él parecía discernir mejor que nadie, como dijo Lu Xun, el icónico escritor moderno de China, «las falsificaciones y los desequilibrios» de la civilización decimonónica. Él corroboraba la sensación de que las viejas prácticas e instituciones no estaban respondiendo a los imperativos del desarrollo y el progreso, pero también parecía transmitir la gran necesidad de un Hombre Nuevo y un orden nuevo.

Los escritos de Nietzsche suministraron una especie de eje central para una nueva serie de preguntas y toda una variedad de posibilidades que no habían estado presentes el siglo anterior cuando Rousseau presentó su cura política –una comunidad coherente y unida de ciudadanos patrióticos– para el descontento de la modernidad. Nietzsche parecía estar desviándose de la estéril razón hacia el mito sustentador de la vida, de los conceptos morales del bien y el mal, la verdad y la falsedad hacia valores estéticos de creatividad, vitalidad y heroísmo. Como detractor tanto del capitalismo liberal como de su alternativa socialista, Nietzsche parecía ofrecer, con su

voluntad de poder, un espacio sin precedentes en que los seres humanos podían reconfigurar el mundo: crear, en efecto, sus propios objetos de deseo, valores, ideología y mitos.

Nietzsche proporcionó a sus jóvenes adeptos de todo el mundo el marco intelectual para varios proyectos quintaesencialmente modernos y apremiantes: la transvaloración radical de valores heredados, la revuelta contra la autoridad y sus dogmas, la creación de nuevas formas de vida superabundante y la política de estilo insigne. Esa es la razón de que la promesa de Zaratustra de un gran salto desde el degenerado presente hacia una cultura más robusta, o incluso un modo de ser superior, recomendara Nietzsche a muchos bolcheviques (para gran disgusto de Lenin), al izquierdoso Lu Xun y a fascistas tanto como a anarquistas, feministas y estetas. Los iconoclastas de todo tipo podían interpretar la autosuperación nietzscheana como una llamada a la acción política grandiosa, así como una exhortación apolítica a la reinvención individual. La escritora alemana Lily Braun no fue la única feminista del *fin de siècle* en alegar que necesitaba «las centelleantes armas de su arsenal».

Sin embargo, Nietzsche no era más que uno de los pensadores y artistas de la revolución intelectual del *fin de siècle* que atacó el supuesto común de la política predominante –la concepción liberal de la sociedad como agregado de individuos formalmente iguales y egoístas– con exhortaciones a empresas y dificultades históricas de orden mundial. Henri Bergson cautivó a muchos artistas de Francia e Italia, entre ellos Proust, con sus teorías de la intuición, la memoria involuntaria, y el *élan vital*, que también influyeron en muchas extendidas ideas políticas, como la de conciencia colectiva de clase o raza, el espíritu de la nación y la soberanía del individuo.

El más leído de estos pensadores fue Herbert Spencer, con su idea del hombre autodidacta que supera todos los obstáculos, biológicos y sociales, para acudir a su cita con el destino. Spencer creía, entre otras muchas cosas, que una raza de superhombres surgiría después de que la sociedad industrial hubiera cumplido su tarea de deshacerse de los menos aptos. Su mezcla de ideas, interpretadas, consumidas y apropiadas de modos diversos, encontró una enorme audiencia. Hacia el final de su larga vida, el propio Spencer confesó: «Detesto esa concepción del progreso social que presenta como finalidad el incremento demográfico, el aumento de la riqueza, la difusión

del comercio». Pero para los jóvenes nacionalistas de Egipto, la India y China, tanto como para Andrew Carnegie y John D. Rockefeller, Spencer había definido ni más ni menos que las leyes de la evolución y el progreso social. (Exasperado por la adoración a Spencer en la India, Gandhi citó, en *Hind Swaraj* [1909] el sarcástico comentario de C.K. Chesterton: «¿De qué le sirve a la India el espíritu nacional si no puede defenderse de Herbert Spencer?».)

Otros muchos en la misma onda de pensamiento que Spencer hablaron de impulsos inconscientes y empresas heroicas, de herencia y medio natural, del redescubrimiento de lo incivilizado en el interior del alma humana, de grandeza nacional y regeneración, y de la lucha por la vida. Un deseo común a todos ellos era rendir su decadente ser racional ante las fuerzas irracionales, que eran la verdadera fuente de creatividad y energía. En particular, la guerra iba a ser muy celebrada, sobre todo entre las clases cultas.

Incluso en la relativamente opulenta Inglaterra surgió, como escribía J. A. Hobson en *Psicología del chauvinismo* (1901), un «patriotismo tosco, alimentado por rumores descabellados y violentísimas apelaciones al odio y el ansia animal de sangre». Hobson deploraba estas patologías. Y también el poeta Edward Carpenter, que con su Comunidad de la Vida Nueva (fundada en 1883 junto con el sexólogo Havelock Ellis, la feminista Edith Lees y el activista pro derechos animales Henry Stephens) buscaba «una hermandad universal de la humanidad, sin distinción de raza, credo, sexo, casta o color».

Cómo ser un hombre nuevo

Spencer se sintió horrorizado durante la guerra de los Bóeres por los poetas y periodistas belicistas, y por la general militarización de la vida pública. Inglaterra se había convertido, escribió, «en una hábitat favorable para vándalos». Pero muchos más escritores y pensadores se mostraron deseosos de intensificar las pasiones raciales, de clase y nacionales. «Es la guerra», sostuvo Von Treitschke, «la que convierte a un pueblo en nación.» Este historiador alemán aclaraba que las características «viriles» de la historia son «incompatibles» con la «naturaleza femenina». Incluso Max Weber, un hombre sensible y atribulado, despreciaba a esa burguesía inmadura y

afeminada, y «las convenciones sociales anglosajonas». Torturado por la ineptitud alemana para la competencia internacional, advirtió en 1895 que los alemanes «no tenemos paz ni felicidad que legar a nuestros descendientes, sino más bien la eterna lucha para conservar y mejorar la calidad de nuestra especie nacional». Más adelante, en 1914, Weber aplaudió la «gran», la «magnífica» guerra, y recibía a sus invitados en su casa vestido con el uniforme de oficial reservista.

«Las sociedades perecen porque son degeneradas», afirmó el escritor francés Arthur de Gobineau (amigo de Tocqueville y de Wagner). Su perorata *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853-1855), obra justamente olvidada en cuanto se publicó, fue redescubierta después de que la humillante derrota de Francia ante Alemania en 1871 disparase una búsqueda desesperada de fórmulas para la regeneración. Para los teóricos raciales, se convirtió en recurso intelectual junto con *Los fundamentos del siglo XIX* (1899), un largo himno al espíritu teutónico de Houston Stewart Chamberlain, el notoriamente antisemita yerno de Wagner.

Hitler asistió al funeral de Chamberlain en 1927. Algunas figuras sorprendentemente diversas de finales del XIX y comienzos del XX ensayaron en sus escritos la dialéctica de decadencia y renacimiento plenamente desarrollada más tarde en *Mein Kampf*. En *Degeneración* (1892), Max Nordau, cofundador junto con Theodor Herzl de la Organización Sionista Mundial, señalaba a una serie de culpables, desde Oscar Wilde a Zola, del general estado de castración. «Según están, las cosas se tambalean y se precipitan», escribió. «Se las deja oscilar y caer porque el hombre está *cansado*.» Pronto, Nordau se obsesionó, junto con otros lectores judíos de Herbert Spencer, con la creación de una nueva generación de *Muskuljudentum*, literalmente, judíos guerreros, musculosos y viriles.

La obsesión con la virilidad traspasaba aparentes barreras ideológicas. Maksim Gorki, uno de los muchos adeptos bolcheviques de Nietzsche, esperaba un superhombre ruso que llevara las masas a su liberación. Impertérrito ante la denuncia por parte de Lenin de «los superhombres literarios», posteriormente alabó al hombre soviético como el «Hombre Nuevo», que enfrentaba su voluntad humana contra la naturaleza intransigente. De modo similar, Mussolini aspiraba a fabricar un «italiano nuevo», que hablara y gesticulara menos (y comiera menos pasta) y

estuviera impulsado por una «sola voluntad». El novelista y monárquico católico Maurice Barrès era uno de los estetas franceses de la época que pasó del aborrecimiento a la burguesía decadente a la exaltación del ser nacional que, definido por la herencia, ponía a prueba su voluntad frente a «otros» tan traicioneros como los cosmopolitas, los socialistas y los judíos.

Muhammad Iqbal, el escritor y pensador musulmán más importante del sur de Asia a comienzos del siglo xx, regresó de sus estudios en Europa con una visión nietzscheana de un islam vivificado por musulmanes fuertes, creadores de sí mismos. (Sin duda a Iqbal le alentó la opinión islamofílica de Nietzsche de que «los cruzados lucharon contra algo ante lo que deberían haberse postrado en el polvo»). Lu Xun estaba convencido de que la nación china tenía que constituirse con la índole de individuos concienciados de voluntad indomable ejemplificados por Zaratustra. Una vez creado un número suficiente de individuos con espíritu de autosuperación al estilo nietzscheano, los chinos «serán capaces de logros poderosos y sin igual, elevándonos a una posición única de dignidad y respeto en el mundo».

Muhammad Abduh, el más distinguido erudito y jurista del mundo árabe, que rindió a Herbert Spencer el máximo tributo de un admirador –visitar al filósofo en su casa– presentó su islam reformista como baluarte contra la degeneración, en teoría causada por los musulmanes tanto extremadamente tradicionalistas como hiperoccidentalizados. Nadando en las mismas corrientes intelectuales de la Europa de *fin de siècle*, el renovador hindú Swami Vivekananda, otro atento estudioso de Spencer, pidió que los hindúes comieran carne de vaca, desarrollaran «músculos de hierro» y rezaran: «¡Oh tú, Madre de la Fuerza, despójame de mi debilidad, quítame mi afeminamiento, y hazme hombre!».

Los modernistas hindúes, judíos, chinos e islámicos que contribuyeron a crear grandes ideologías de construcción de la nación eran afines a las principales tendencias del fin de siglo europeo, las cuales redefinieron la libertad dejando atrás el interés propio del burgués en pos de una voluntad de forjar nuevas sociedades dinámicas y reconfigurar la historia. Es imposible entenderlos, tanto a ellos como al producto final de sus esfuerzos (islamismo, nacionalismo hindú, sionismo, nacionalismo chino), sin comprender el ambiente intelectual europeo de decadencia cultural y pesimismo: la ansiedad del inconsciente, que desde luego Freud no fue el

único en percibir, o la idea de un glorioso renacer tras el declive y la decadencia, inspirada en la idea cristiana de resurrección, que tanto se había esforzado Mazzini por introducir en la esfera política.

Como los pensadores europeos que influyeron en ellos, Nordau e Iqbal no hablaban específicamente contra la explotación capitalista o imperialista. Parecerían totalmente indiferentes a los criterios de izquierda y derecha: propiedad privada, desigualdad o modos alienantes de producción. El problema esencial para ellos era una cultura moderna decadente o degenerada, que fomentaba el egoísmo, el cinismo y la pasividad; y encontraron la solución en una renovación radical, lograda mediante una voluntad fuerte y el compromiso con la acción sobrehumana.

*

Una versión más extrema de esta clase de prometeísmo era la convicción, ya expresada por los nacionalistas italianos y adoptada por los demagogos del siglo xx, de que era necesario el derramamiento de sangre para la creación del Hombre Nuevo. Tan extraordinaria era la coyuntura de fin de siglo que, cuando éste finalizó, Georges Sorel, un autodidacta independiente e ingeniero jubilado que vivía en París, dijo que el conflicto, el combate y el *élan vital* encarnados por los individuos heroicos son necesarios para que el mundo pueda avanzar.

Sorel quería contemplar «antes de descender a la tumba», «la humillación de las arrogantes democracias burguesas, hoy tan cínicamente triunfantes». Entregándose a este deseo en sus escritos, Sorel llegó a tener un atractivo elástico, como Mazzini, a quien tanto admiraba. Mentor del nacionalismo católico en Francia, Sorel celebró a Lenin en 1919 y Mussolini era uno de sus devotos cuando aún era socialista. «Lo que soy», dijo el Duce, «se lo debo a Sorel.»

Los escritos de Sorel surgían de, y reflejaban, la experiencia, en gran medida traumática, de Francia tras su aburguesamiento: el país pareció perdido en lo que Tocqueville llamó en 1851 un «laberinto de pequeños incidentes, pequeñas ideas, pequeñas pasiones, opiniones personales y proyectos contradictorios», al parecer sólo redimible mediante la construcción viril de un imperio en el norte de África. Nacido en 1847, Sorel creció mientras el país padecía la humillación de la invasión alemana en 1870 y el trauma de la Comuna de París.

En *La débacle* (1892) de Zola, que documenta ambas ordalías, el enfermizo protagonista de la novela se enfrenta a «la degeneración de su raza, lo cual explicaba por qué Francia, virtuosa en tiempo de los abuelos, podía ser vencida en el de sus nietos». Sorel por su parte, invocaba con frecuencia la angustiada pregunta de Ernest Renan: «¿De qué vivirán las futuras generaciones?». Sus respuestas, tan inflexiblemente severas como las de Tocqueville, estaban formuladas en un lenguaje que recordaba a Nietzsche, en que la alternativa a los vicios burgueses no era un determinado sistema económico, sino un modo totalmente nuevo –y épico– de ser en el mundo.

Sorel despreciaba las promesas de liberalismo y socialismo, y los simples axiomas utilitarios de maximización de la felicidad. Dolor y sufrimiento, eso era, según él, la vida. Vida que ganaba significado y grandiosidad en la lucha contra la decadencia y la destrucción, y en los esfuerzos para la liberación, lograda mediante una moral heroica personalmente elegida. Sorel profetizó una revuelta contra la burguesía, que «ha empleado la fuerza desde los principios de la época moderna». «El proletariado reacciona ahora con violencia contra la clase media y contra el Estado.» También escribió: «Todos nuestros esfuerzos deben dirigirse a impedir que las ideas burguesas envenenen a la clase que está emergiendo».

Sorel tomó su léxico de referencia de los movimientos religiosos: guerra, honor, gloria, heroísmo, vitalidad, virilidad y sublimidad. Lo que le interesaba era un mito de estilo mazziniano que pudiera conmover el alma y llevar al poder a una elite de hombres fuertes que pudieran gobernar. Así pues, ofreció una profecía en lugar de un proyecto. No importaba quién la cumpliera –grandes industriales, sindicatos, hombres de frontera estadounidenses o monárquicos católicos– aunque tendía a hablar más del proletariado, reconociendo en éste al ángel de la historia en la edad de las masas. Para él, el amor a la conquista y la voluntad de poder resolvían todas las contradicciones aparentes de la teoría política.

En ese sentido, Wyndham Lewis, uno de los escasos pensadores fascistas de Inglaterra, acertaba al decir que Sorel «es la clave de todo el pensamiento político contemporáneo». Su obra consumaba la sostenida transformación política del siglo XIX: desde la concepción liberal ilustrada que priorizaba el interés propio racional y la deliberación, hasta la guerra total de Napoleón, el heroísmo y la grandiosidad, la estetización y, por

último, una política existencial en que está en juego la supervivencia, y las alternativas son vida o muerte.

El eclecticismo (o unidad) del pensamiento de Sorel le generó mayor fama en Italia que en su Francia natal; muchos de sus libros se publicaron allí en primer lugar, y entre sus afanosos lectores iban a figurar Gramsci, así como Mussolini y Marinetti. Tuvo también muchos discípulos influyentes en Alemania, entre ellos el escritor Ernst Jünger, que vería la Primera Guerra Mundial, a través de lentes sorelianas, como «la fragua en la que el mundo será forjado con nuevos límites y nuevas comunidades», un proyecto de construcción de unidad y fraternidad a través del derramamiento de sangre posteriormente aplicado por Hitler a la vida en general. Pero en Italia, Sorel encontró de inmediato un clima intelectual favorable.

En los comienzos del siglo, los profetas italianos del futurismo habían empezado a publicitar su fascinación por la violencia, la tecnología moderna, los actos y espectáculos demenciales. A diferencia de los impresionistas o los cubistas, los futuristas eran artistas políticos que se veían como creadores de un estilo revolucionario para una violencia heroica. De hecho, en el nuevo siglo rivalizaron con los imperialistas italianos en expresiones ampulosas sobre la comunión con las fuerzas salvajes de la vida. Marinetti alabó la guerra calificándola de «gestadora de moral». Papini habló de la necesidad de «limpiar la tierra [...] en un baño caliente de sangre negra». Hasta el liberal Salvemini, contrario al imperialismo, aceptaba que la unidad nacional que generaba la guerra no era despreciable.

Cuando sostenía que la inestabilidad interior de Francia precisaba del belicismo e imperialismo de Napoleón, Madame de Staël se preguntaba si una nación podía estar «oprimida en el interior» sin ofrecer a cambio «la fatal compensación de imperar en otros lugares». El norte de África, invadido por Napoleón al principio de su carrera militar, era también el espacio donde los italianos de comienzos del siglo xx quisieron resarcirse de sus reveses y humillaciones.

El culto a Roma y el imperialismo romano era lugar común en los círculos diplomáticos y en los artísticos. Entre el entusiasmo general, Italia entró en guerra con el Imperio otomano, invadiendo el territorio turco de Libia en 1911. Sorel lo aplaudió diciendo que era «el día más grande de Italia». En

su segundo *Manifiesto futurista*, Marinetti se maravillaba de «la extraordinaria sinfonía de la metralla de acero» y «la escultura creada en las masas enemigas por nuestra experta artillería». El ataque italiano a Libia fue feroz, diseminando simpatías hacia las víctimas musulmanas y furor contra el imperialismo occidental hasta la lejana Malasia. Pero Marinetti, que estuvo en Libia como corresponsal de prensa, se lamentó de que el Gobierno no fuera suficientemente implacable; según él, las operaciones militares estuvieron minadas por un «estúpido humanitarismo colonial».

La devastación de Libia, que sufrió el primer bombardeo del mundo en 1912, confirmó que el Hombre Nuevo emergente, teorizado por Nietzsche y Sorel por la tecnología, fue lo que primero confirmó que el emergente Hombre Nuevo, según las teorías de Nietzsche y Sorel, potenciado por la tecnología, consideraba la violencia como una experiencia existencial; un fin en sí misma y perpetuamente renovable. D'Annunzio, exiliado en Francia desde 1910 a causa de sus deudas y caído en desgracia literaria, se reincorporó a la refriega con canciones de guerra que, una a una, debían ocupar toda una página del *Corriere della Sera*. A medida que las primeras victorias dejaron paso a la resistencia árabe y el compromiso diplomático, Papini consideró que las canciones de guerra de D'Annunzio eran en exceso débiles. «El futuro necesita sangre», dijo. «Necesita víctimas humanas, matanzas. La guerra interior y la guerra exterior, revolución y conquista: esto es la historia [...] La sangre es el vino de los pueblos fuertes, la sangre es el aceite que necesitan las ruedas de esta enorme máquina que vuela del pasado al futuro.»

La subsiguiente intervención de Italia en la Primera Guerra Mundial, en la que fue inicialmente neutral, contó con el aplauso y favor de una amplia coalición social, incluidos socialistas y anarquistas, aduciendo que la guerra actuaría como una suerte de detergente. Entre sus defensores estaba Mussolini, que se había opuesto a la aventura en Libia, pero fue después enérgicamente intervencionista, y de hecho había sido expulsado del Partido Socialista por su belicismo. Mussolini estaba ya en la senda hacia la fundación del mito que incitaría a los hombres a trascender su mediocridad y convertirse en superhombres.

Cuando Italia entró en la guerra en mayo de 1915, escribió:

> Si la revolución de 1789, que fue a un tiempo revolución y guerra, abrió el mundo a la burguesía tras su largo noviciado laico, la actual revolución, que también es una guerra, parece abrir el futuro a las masas y su noviciado de sangre y muerte.

Más de cuatro años después, la ocupación de Fiume por Gabriele D'Annunzio suministró al apóstata socialista un nuevo modelo para enardecer a las masas: uniformes negros, saludos cuasi nazis, desfiles militares, canciones de guerra y la glorificación de la virilidad y el sacrifico. Posteriormente, Mussolini quiso que se escribiera una biografía de D'Annunzio titulada *El Juan Bautista del fascismo*. Claramente, él se tenía por el mesías. Pero Mazzini, el verdadero mesías, ya había venido y se había ido, dejando una gran huella en el mundo moderno.

Leer a Mazzini en Shanghái y Calcuta

A Mazzini le habría horrorizado la degeneración de su sueño de humanizar al hombre a través del nacionalismo democrático hacia el imperialismo romántico. Gandhi no se equivocaba del todo al considerar a este italiano como «un ciudadano de todos los países», que creía que «toda nación debe llegar a ser grande y vivir unida». Ni era injustificado que Mazzini pensara que una sociedad buena debe fundamentarse sobre deberes más que sobre derechos individuales.

Gandhi, además de Simone Weil, figuró entre los muchos pensadores del siglo xx que cuestionaron la insistencia en los derechos: las prerrogativas de individuos posesivos e interesados frente a los demás que dieron soporte a la expansión de la sociedad comercial en todo el mundo. Decían, además, que una sociedad libre debe consistir en una red de obligaciones morales. Pero el mesianismo de Mazzini anuló sus ideas buenas, y él no supo ver que su ansiada Tercera Roma podía exigir niveles altos de brutalidad, y que los europeos, por no hablar de los etíopes y los libios, podrían resistirse ante ello.

Uno de los primeros críticos de Mazzini fue Bakunin, el perspicaz anarquista ruso. Se conocieron en casa de su mutuo amigo Herzen en Londres, a principios de los años 1860. Bakunin tenía motivos para estar agradecido a los italianos, que lo habían defendido contra los duros ataques de Marx. El anarquista ruso tendría que haberse emocionado ante el llamamiento de Mazzini a la «insurrección de las masas», la «guerra santa

de los oprimidos». Pero escribió despectivamente sobre Mazzini calificándolo de «gran sacerdote de un idealismo religioso, metafísico y político», y enumeró sus torpezas: «Es el culto a Dios, el culto a la autoridad divina y humana, es la fe en la predestinación mesiánica de Italia, reina de todas las naciones, con Roma, capital del mundo». Bakunin criticaba también la pasión de Mazzini «por la uniformidad que ellos llaman unificación y es en realidad la tumba de la libertad».

En realidad, la pasión de Mazzini por la unificación y la uniformidad le favorecía ante sus discípulos no europeos: exiliados y expatriados como él que en el resto del mundo lidiaban con los abusos de los globalizadores europeos por un lado, y el desplome de la autoridad encarnada por sus mandarines y brahmanes, por el otro. Estos hombres a la deriva, casi todos dotados de potente imaginación literaria, veían a sus propias naciones nonatas o caídas irrumpiendo en el pequeño club de naciones avanzadas como lo había hecho Italia, rompiendo los grilletes de la ocupación extranjera, una religión corrupta y diferencias sectarias, para ofrecer una nueva visión de la humanidad.

Savarkar, principal ideólogo del movimiento nacionalista hindú, salió de su inmersión en las obras completas de Mazzini habiendo concluido que los indios, como los italianos, «estaban construyendo la humanidad». El pensador conservador hindú Lala Lajpat Rai calificó explícitamente a Mazzini de fundador de una religión nueva, cuyo credo de nacionalidad, libertad y unidad se debía llevar a la práctica con sangre y martirio. Otro lector atento de este italiano, Bipin Chandra Pal, se sirvió de él para promover el culto de Bharat Mata (la Madre India), revelando una idea hindú supuestamente ancestral de la nación divinizada y espiritualizada, o de la nación como madre, derivada casi en tu totalidad de ideas nacionalistas europeas.

Otro devoto de Mazzini era Liang Qichao, principal intelectual moderno de China e inspiración de muchos escritores, pensadores y activistas de toda Asia oriental. Exiliado en Japón en 1898, Liang compuso una voluminosa y apasionada historia de Italia con el fin de galvanizar a sus compatriotas chinos. Como era característico, situó a Mazzini en el centro, minimizando las diferencias de éste con Cavour y su fracaso e irrelevancia finales. Liang creía, en esta primera etapa de su trayectoria, en la necesidad de violencia, o lo que él denominaba «destruccionismo», para el renacer de la civilización

china: «Tras las catástrofes ocurridas en aras de la libertad», escribió, «cabe esperar que se alcance la civilización moderna en algún punto». Él tenía la impresión de que a finales del siglo XIX Italia era un Estado-nación logrado gracias a un formidable poder militar e industrial: «La vergüenza infligida a generaciones de antepasados ha desaparecido», escribió, «y se ha restaurado la gloria de una historia de dos mil años».

Liang tenía la esperanza de escenificar en su propio país la gloriosa resurrección de una civilización antigua. Mazzini le ofrecía también un modelo de heroísmo personal, fluidez periodística e ideas políticas apasionantemente revolucionarias. Este intelectual chino, exiliado como su héroe y dedicado a fútiles conjuras y sociedades secretas, no examinaba las ideas de Mazzini sino que más bien encontraba razones en su vida para su propia exaltación. Con el tiempo, Liang dejó atrás afirmaciones nebulosas y parloteo vacuo. Pero por entonces, uno de sus lectores más asiduos, Mao Zedong, había heredado su fascinación por los revolucionarios que se sacrificaban y sacrificaban a los demás.

El magnético atractivo de Mazzini le granjeó una base de adeptos extraordinariamente variopintos que tendían a trascender rápidamente sus antecedentes religiosos y étnicos en busca de filosofías de vitalismo y acción. En Egipto, el dramaturgo judío James Sanua, fundador del moderno teatro árabe, transmitió las ideas de Mazzini a los nacionalistas árabes casi al tiempo que éste las iba formulando. En la década de 1870, el estrecho colaborador de Sanua, Jamal al-Din al-Afghani, primer ideólogo del islam político, creó el partido del «Joven Egipto». Vladimir Zeev Jabotinsky, icono intelectual de los colonos sionistas de Israel, fue brevemente director de *El Joven Turco*, un periódico fundado por los Jóvenes Turcos poco después de tomar el poder en Turquía en 1908. Jabotinsky atribuía a Mazzini, cuyos escritos había conocido en la turbulenta Italia de fin de siglo, el haber dado «profundidad» a su «superficial sionismo», «transformándolo de sentimiento instintivo en cosmovisión».

Un afiliado a la «Joven Bosnia», grupo de inspiración mazziniana, asesinó al archiduque Francisco Fernando en 1914, desencadenando la Primera Guerra Mundial. La influencia de Mazzini fue especialmente profunda y duradera en la India, donde su culto excedió con mucho el de cualquier otra figura occidental, incluido John Stuart Mill. Sus libros fueron *best-sellers*

ya a mediados del siglo XIX, y llegaron a convertirse en manual de instrucciones para los nacionalistas hindúes. En la década de 1870 surgieron en Calcula sociedades secretas inspiradas en el modelo de la Carboneria y la Joven Italia de Mazzini, suministrando una plataforma útil para los nacionalistas incipientes. Como escribió Surendranath Banerjea, conocido como el Burke indio: «Fue Mazzini, encarnación de las más elevadas fuerzas morales de la arena política; Mazzini, apóstol de la unidad italiana, amigo de la raza humana, a quien yo presenté a la juventud bengalí. Mazzini había enseñado la unidad italiana. Nosotros deseábamos la unidad de la India».

Pero, colonizada por los británicos, la India adolecía, más incluso que Italia, de las desventajas de una nacionalidad incompleta, y sus elites cultas portaban cargas más pesadas de irresolución y fantasía. Hacia fines del siglo XIX, muchos hindúes, salidos de las castas superiores que disponían de relativo poder antes de que llegaran los británicos y constituyeran la elite culta de la India, gustaban de creer que los hindúes formaban una gran nación por defecto y que la India era su tierra sagrada.

Los discípulos de Mazzini pertenecían a la primera y a la segunda generación de asiáticos de casta superior educados en instituciones de tipo occidental en las nuevas ciudades y poblaciones creadas por los colonialistas británicos. El resentimiento abundaba entre estos hindúes de casta alta, que no tenían verdadero poder y eran considerados por sus señores británicos como atrasados y afeminados. El novelista más famoso de la India en el siglo XIX, Bankim Chandra Chattopadhyay, tipificó la tendencia a acobardarse y odiar. Alto funcionario de la burocracia bengalí, ideó chabacanas fantasías literarias sobre radicales salvadores hindúes. *Anandamath* (1882), su novela más famosa, describe a una banda de santos guerreros que rescatan a la «Madre India» de los bárbaros invasores extranjeros.

Como los primeros sionistas, que abrazaron muchos estereotipos antisemitas, estos nacionalistas indios del XIX tardío interiorizaron los clichés británicos sobre los indios, según los cuales eran débiles, poco mundanos y poco viriles. Anhelantes de valor marcial, estos hombres tenían una conciencia en exceso puntillosa de su elevado estatus para convertirse en una *intelligentsia* declaradamente de izquierdas, como la rusa. La

ideología política que parecía naturalmente afín a estos hindúes cultos, progresistas pero marginales, era un radicalismo de derechas.

Ellos reinventaron y reconfiguraron la tradición como parte de un esfuerzo para crear una nación hindú. Como confesaba Pal, «todos los dioses y diosas antiguos y tradicionales, que habían perdido su atractivo para las mentalidades modernas y educadas, han sido reinstaurados en el pensamiento y el sentimiento del pueblo con nuevas interpretaciones históricas y nacionalistas». (Como era de prever, no se les ocurrió preguntar, como hizo B. R. Ambedkar, el devastador crítico de los delirios de las castas altas: «¿Cómo puede un pueblo dividido en varios miles de castas ser una nación?».)

Muchos de estos hindúes inseguros eran vulnerables a la teología inherente en la religión de la humanidad de Mazzini: el Dios que amaba el progreso y había hecho al hombre portador del Espíritu Divino. Madame Blavatsky, fundadora de la Sociedad Teosófica, una de las religiones de la humanidad del siglo XIX, había luchado personalmente en Italia junto a Garibaldi y había sido amiga de Mazzini en Londres, antes de centrarse en la India como lugar para el nuevo gran despertar. Varias doctrinas místicas y organizaciones secretas de Occidente de finales del siglo XIX estaban informadas por estudios europeos sobre hinduismo y budismo. Al llegar a la India, encontraron muchos adeptos afanosos y crédulos (entre ellos el adolescente Jawaharlal Nehru, iniciado en la Sociedad Teosófica por la criticona socialista fabiana Annie Besant).

Muchos de estos hindúes eran particularmente proclives a un proyecto que prometía lograr la modernidad a través de la tradición: un renacer nacional que vivificaría aquello que los liberales y los utilitaristas británicos creían que estaba estancado y degenerado. Por ejemplo, la imagen idealizada de la mujer como nación podía resultar espiritualmente superior a la esposa moderna, rebelde y exigente (y utilizada para controlarla). El chauvinismo de estos hindúes se reforzó con la general expectativa de que se aproximaba una nueva edad de la humanidad y, de que, como devotos de Bharat Mata, podían ser llamados a liderarla. Al mismo tiempo, no podían sino desesperar ante la falta de verdaderos ingredientes para formar esa nación hindú.

Las masas apáticas y una clase media ínfima, políticamente insignificante, los impulsaron a ensoñaciones obsesivas de sacrifico y martirio. Fue entre

estos hindúes de casta alta, a menudo poco religiosos si bien no militantemente laicos, donde se engendró la idea de «Hindutva», una forma de hinduismo político que organiza y militariza a los hindúes. Y de entre estas figuras mesiánicas surgieron los hombres que asesinaron a Gandhi, y cuya progenie intelectual gobierna ahora en la India.

Aprender de los brutos (mientras los exterminas)

Hoy, el más importante de estos excepcionalistas indios parece ser Savarkar, principal teórico del Hindutva, cuyos estímulos intelectuales fueron casi enteramente europeos. Nació en 1883 en la ciudad de Nasik, en la India occidental, en el seno de una familia brahmán que no mucho después se encontró en dificultades económicas. En 1902, Savarkar accedió a casarse con la hija de un amigo de la familia a condición de que su suegro pagara sus estudios en el Ferguson College de Pune. Allí, en Pune, leyó por primera vez a Herbert Spencer, y le cautivó su visión de lucha. A los veintitrés años Savarkar se fue a Inglaterra con una beca creada por uno de los devotos alumnos indios del escritor inglés. Pasó los cuatro años siguientes en un estado de adoración anonadada por Mazzini.

Como verdadero discípulo del nacionalista italiano, Savarkar aborrecía la religión convencional y adoptó una idea laica de salvación. Pero, conforme a la pauta general de intensificación, llegó mucho más lejos que su héroe en cuanto a convertir el nacionalismo hindú en una ideología de odio y venganza violenta. En este sentido, había aprendido las lecciones de la Alemania wagneriana muy eficazmente: «Nada hace al Yo consciente de sí mismo», escribió Savarkar, «como el conflicto con [el] no-yo. Nada puede fundir a los pueblos en nación y las naciones en Estado como la presión de un enemigo común. El odio separa y también une».

El odio patológico hacia los extranjeros que embargó a Heinrich von Kleist impulsaba también a Savarkar. Éste se lamentaba de «las ideas suicidas sobre caballerosidad con las mujeres» que impidieron a los guerreros hindúes del pasado violar a las mujeres musulmanas. (La incapacidad emocional de Savarkar queda confirmada por su casi total silencio sobre su matrimonio y la vida familiar en sus escritos autobiográficos.) En su libro sobre la Rebelión de la India de 1857, describía minuciosamente la matanza de mujeres y niños europeos por los

indios durante las revueltas. «Se extendió por doquier un mar de sangre blanca [...] donde flotaban miembros humanos.» Concluía la descripción de cada atrocidad con una jubilosa referencia específica al ultraje histórico que así se vengaba.

Para Savarkar, la violencia siempre parece haber sido una forma de emancipación. En su autobiografía relata que, cuando era un escolar de doce años, había dirigido a una banda de compañeros para arrasar la mezquita de su pueblo «hasta hartarnos». En su visión del mundo, la venganza y la retribución eran esenciales para lograr paridad y dignidad racial y nacional. Pero los hindúes necesitaban tener enemigos de cierta envergadura contra los que vengarse y medir su virilidad.

A este fin, Savarkar construyó un morboso relato de humillación de los hindúes a manos musulmanas; pero también resaltaba la «feroz unidad de credo [musulmana], esa cohesión social y valeroso fervor que los hizo irresistibles como cuerpo». Se entusiasmaba hablando envidiosamente del Profeta y de la diseminación mundial del islam mediante el uso diestro de la «espada». Su alabanza de los musulmanes, cuyo deber era «reducir el mundo entero a un sentimiento de obediencia a la teocracia, a un imperio bajo supervisión directa de Dios», subrayaba todas las cualidades de las que, según él, carecían los hindúes, excesivamente filosóficos y políticamente díscolos.

En otras palabras, el yo hindú tenía que aprender del no-yo musulmán. Los indios tenían que abandonar valores como los de «humildad, entrega y perdón» y alimentar «hábitos recios de odio, revanchismo, rencor». Los indios habían sido inducidos a error por sus tradiciones metafísicas y religiosas, como el budismo, que no podía compararse con el «fuego y la espada» de los invasores de la India. Más aún, debían aprender de los europeos modernos, que habían sojuzgado la civilización islámica en otro giro del ciclo de civilizaciones. Repitiendo la idea de Herzl de «mimetismo darwiniano», Savarkar tenía la esperanza de que los hindúes se adaptaran a un mundo «rojo en uñas y dientes».

Queriendo elevar el odio al grado de imperativo categórico, Savarkar consideró la «no violencia» de Gandhi «pecaminosa». Gran parte de su vida estuvo definida por su antipatía a Gandhi, «un lunático demente», como él lo calificaba, que «parlotea [...] sobre compasión y perdón». Los dos hombres se habían conocido en Londres al comienzo de sus respectivas

carreras, y algo hablaron sobre trabajar por la causa común de la libertad de la India. En 1906 se reunieron en una pensión de Highgate para estudiantes indios y revolucionarios en ciernes. Según una versión de este encuentro, Savarkar, que estaba friendo gambas, se las ofreció a Gandhi. Cuando éste, que era vegetariano, las rechazó, Savarkar al parecer dijo que sólo un necio podía pretender luchar contra el Imperio británico sin fortalecerse con proteína animal.

Gandhi parece haber tomado buena nota de las preferencias políticas, así como culinarias, de Savarkar. Este activista hindú tenía amigos entre una serie de revolucionarios indios expatriados, que coincidían con la tendencia general al asesinato en Europa y América, pues creían en la concepción mazziniana de que «las ideas maduran pronto cuando se nutren con la sangre de los mártires». Uno de sus discípulos de casta superior asesinó a un funcionario británico en el primer acto triunfante de terrorismo de la India. En 1909, Savarkar inspiró otro ataque brutal a un alto funcionario británico en Londres; a continuación ayudó a crear unas becas que llevaban el nombre del asesino.

Gandhi, que había llegado a la capital británica unos días después del asesinato, lo condenó calificándolo de «el acto político moderno por excelencia: terrorismo legitimado por el nacionalismo». «La India», advirtió, «nada puede ganar con el gobierno de asesinos.» Durante su estancia en Inglaterra, a Gandhi le preocupó sobremanera la apelación a la violencia terrorista entre Savarkar y sus compañeros. Quizá hubiera decidido ya reinterpretar a Mazzini con objeto de rescatarlo de manos de los militantes hindúes. Sea como fuere, en el camino de vuelta a Sudáfrica desde Inglaterra, Gandhi escribió febrilmente, en nueve días, su manifiesto a favor de la libertad de la India y en denuncia de la civilización moderna, *Hind Swaraj*.

En este libro dedicó un capítulo entero al tema «Italia y la India». Gandhi, preocupado porque la religión de la humanidad de Mazzini pudiera ser apropiada para fines sectarios, mezcló la idea mazziniana de deber y educación patrióticos con su propio ideal cuasi hindú de independencia espiritual *(Swaraj*, o autosoberanía, frente a autogobierno). «Mazzini ha demostrado», decía, «en sus escritos sobre los deberes del hombre, que todo hombre debe aprender a ser su propio soberano.» A diferencia de la idea de

deber de Savarkar, que era matar en pro de la propia comunidad religiosa, Gandhi escribía sobre la necesidad de un orden social no violento.

Gandhi se había permitido, no obstante, cierto revisionismo histórico. Achacaba a Garibaldi los aspectos violentos del *Risorgimento*: «Él entregó las armas, y todos los italianos las tomaron». En cuanto a Mazzini, se había mantenido «al margen de compromisos mezquinos»; era superior a Cavour porque comprendió que «la verdadera libertad no consiste en el derecho a elegir el mal, sino en el derecho a elegir las vías que llevan al bien». Era por esto que las ambiciones de Mazzini no se habían hecho realidad en Italia y había perdurado allí un «estado de esclavitud». Gandhi pasó totalmente por alto la fe de Mazzini en la ciencia y el progreso, o su fantasía de una Tercera Roma (y las opiniones desdeñosas del italiano sobre el hinduismo). Gandhi utilizó los escritos de Mazzini para dar solidez a su argumento de que «observar la moral es lograr el dominio de nuestra mente y nuestras pasiones», y de que la India no debía aspirar a la independencia a través de la violencia. Los indios que pensaban lo contrario estaban «intoxicados por la desventurada civilización moderna», que implica violencia.

Las sendas de Savarkar y Gandhi divergieron fuertemente después de 1909. Savarkar fue detenido en 1910 por su participación en el asesinato de un funcionario británico de la India, y condenado a cincuenta años de cárcel. Pasados sólo dos meses en una draconiana prisión de las islas Andamán en el océano Índico, empezó a escribir peticiones de clemencia a los británicos, un ejercicio de abyecta autonegación que salió a la luz muchos decenios después.

En una de estas súplicas, Savarkar se calificaba de «hijo pródigo» llamando a «la puerta paternal del Gobierno». Prometía «ser el más firme defensor del progreso constitucional y la lealtad al Gobierno inglés», y «traer de vuelta a todos esos jóvenes engañados de la India y el exterior que un día me consideraron su guía».

Cuando estalló la Primera Guerra Mundial escribió: «Humildemente me permito ofrecerme como voluntario para desempeñar en la presente guerra cualquier servicio que el Gobierno de la India crea oportuno exigirme». A Savarkar le denegaron su paso por el campo de batalla (a diferencia de su coetáneo sionista Jabotinsky, que participó en la fundación de la Legión Judía y luchó con los británicos durante su fatídica conquista de Palestina

en 1917). Pese a ello, parece haber sentido un vicario «estremecimiento de deleite en mi corazón» al enterarse de la participación de soldados indios en la carnicería de la Primera Guerra Mundial: «¡Gracias a Dios! Después de todo, la hombría no ha muerto todavía en esta tierra». Savarkar señaló los peligros comunes para hindúes y cristianos de las hordas turco-afganas del norte de la India, escribiendo que «todo amante inteligente de la India colaboraría de corazón y lealmente con los británicos en interés de la propia India». Al final, los británicos le conmutaron la pena tras menos de catorce años de cárcel. Pero también lo obligaron a abandonar sus actividades antiimperialistas. Apartado en un pequeño pueblo de la India occidental, se dedicó a definir ser hindú frente a no ser hindú.

Su biblioteca de la cárcel de Andamán contenía escritos de Treitschke, Herbert Spencer y las obras completas de Mazzini. Savarkar hizo un buen despliegue de sus obsesivas lecturas en italiano para escribir *Hindutva: ¿Quién es hindú?*, el libro que más se aproxima a una definición de la ideología del moderno nacionalismo hindú. Según Savarkar, el hinduismo abarcaba «toda la esfera de pensamiento y actividad del ser total de nuestra raza hindú». Imitando la imprecisión de Mazzini, escribía: «la India era la tierra de los hindúes, su cultura era aria y sus raíces se remontan a los tiempos védicos».

Algo más de claridad había en el llamamiento de Savarkar a «hinduizar toda la política y militarizar todo el hinduismo». Esta índole de objetivos podían, al menos en teoría, lograrse identificando a los musulmanes como el enemigo interior. Eran indudablemente extraños a la India: «Su tierra santa está muy lejos, en Arabia y Palestina. Su mitología y sus dioses, sus ideas y sus héroes no son hijos de este suelo. En consecuencia, sus nombres y su visión de las cosas huelen a origen extranjero». (Savarkar olvidaba que los lugares santos de la Europa cristiana están en Palestina.)

Savarkar, por su parte, no quería saber nada de ninguna fe autóctona o modo de vida tradicional de la India. «Él [Mazzini]», escribió con aprobación, «atacó brutalmente la idea de que las puertas del Cielo, si es que existen, estuvieran abiertas a cualquiera que hubiera descuidado el servicio a la nación, desperdiciando su tiempo en vacíos rituales religiosos.» Savarkar era tan avanzado y científico como cualquiera de los fascistas, comunistas y sionistas criados durante el fin de siglo. «Si quieres triunfar en la tierra», escribió, «debes adquirir poderes y fuerza terrenales.

Si tu movimiento tiene fuerza material, triunfarás, tengas o no la bendición divina [...] ¿No se ha convertido la atea Rusia soviética en una potencia mundial?»

Hindutva concluía con ejemplos cautelares de enemigos armenios y cristianos dentro de la nación turca e igualmente sospechosos habitantes «negros» de Estados Unidos, que, insistía, «se mantendrán o caerán según la fortuna de sus constituyentes anglosajones». Su respaldo tácito al genocidio de 1915 en Turquía fue inmediatamente seguido por un llamamiento a un imperio hindú. La última frase del libro dice: «los límites del universo: ahí están las fronteras de mi país».

Mientras Savarkar llenaba páginas con sueños de imperio submazziniano y reflexiones pseudofichteanas, estaba siendo políticamente eclipsado por su rival, Gandhi, que en las décadas de 1920 y 1930 hablaba en nombre tanto de los musulmanes como de los hindúes y tenía el respaldo de una impresionante organización. Gandhi extrajo sus imágenes políticas del folklore popular; esto le dio mayor eficacia como líder de las masas indias que a ningún político hindú de casta superior que recurriera a un hinduismo textual, o elitista, por no hablar de elementos mal digeridos de teoría política europea.

Savarkar fue nombrado presidente de un partido llamado el Mahasabha Hindú en 1937, y se dedicó a reconvertir a los no hindúes al hinduismo. De nuevo ofreció su cooperación a los británicos cuando éstos encarcelaron a Gandhi en 1942. «Lo esencial», dijo, «es que el hinduismo y Gran Bretaña sean amigos, y no sean ya necesarios los antiguos antagonismos.» Al carecer de una base de masas, desde la década de 1920 los líderes nacionalistas hindúes se habían opuesto a Gandhi y habían cultivado a los británicos en un intento de introducir un nacionalismo hindú antimusulmán en la política de la India por la puerta trasera.

El propio Savarkar no cosechó beneficios inmediatos. Pero era una época en que los ultranacionalistas y los supremacistas culturales se estaban consolidando a escala mundial, en medio de una quiebra social y económica global. Los observadores más atentos y los imitadores más dispuestos de los viriles darwinistas sociales de Italia, Francia, Alemania y Japón eran a menudo nacionalistas sin un Estado-nación. En 1923, Jabotinsky formó un grupo de juventudes llamado Betar, inspirado en los grupos militantes europeos que insistían en la gimnasia, las camisas marrones, los desfiles,

los saludos, así como en organización y disciplina de estilo militar. Dos años después, un miembro del partido de Savarkar, el Mahasabha Hindú, se escindió para formar el paramilitar Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS). Como Betar, éste reclutaba chicos en edades impresionables, y un informe de la inteligencia británica publicado en 1933 advertía que «quizá no sea una exageración afirmar que el Sangh aspira a ser en la futura India lo que los "fascistas" son en Italia y los "nazis" en Alemania».

Savarkar era también partidario de la política antijudía de Hitler, considerándola una solución para el problema musulmán en la India: «La nación», escribía en 1938, «la forma esa mayoría que vive en ella. ¿Qué hicieron los judíos en Alemania? Siendo minoría, fueron expulsados de Alemania.» La admiración por la Alemania nazi era generalizada entre los nacionalistas hindúes a finales de la década de 1930. En su manifiesto «*We, or Our Nationhood Defined*» (1939) («Definición de nosotros, o Nuestra Nación»), Madhav Sadashiv Golwalkar, jefe supremo del RSS desde 1940 a 1973, alegaba que la India era el Indostán, tierra de hindúes donde los judíos y los parsis eran «invitados», y los musulmanes y cristianos, «invasores». Golwalkar tenía claro lo que esperaba de esos invitados e invasores:

> Las razas que son foráneas en el Indostán tienen que adoptar la cultura y la lengua hindúes, aprender a respetar y reverenciar la religión hindú, no abrigar otras ideas sino aquellas que glorifican la raza y la cultura hindú [...] o permanecer en el país totalmente subordinados a la nación hindú, sin reclamar nada, sin merecer privilegios.

Savarkar fue arrestado el mismo día, 30 de enero de 1948, en que su más ferviente admirador en el partido, Nathuram Godse, asesinó a Gandhi. Durante el juicio, Godse pronunció un largo y elocuente discurso en que resumió los temas de Savarkar; le decepcionó comprobar que su héroe, deseoso de no volver a la cárcel, lo ignoró con frialdad en el tribunal y en la cárcel.

Savarkar, por su parte, fue absuelto de la conspiración para matar a Gandhi, pese a que Vallabhbhai Patel, primer ministro del Interior de la India y nacionalista hindú, estaba convencido, por sus informes de inteligencia, de que «un ala fanática del Mahasabha Hindú liderada directamente por Savarkar» había gestado la conspiración para matar a Gandhi y «la llevó a cabo». A finales de la década de 1960, una comisión

oficial que investigó la muerte de Gandhi se basó en testimonios no disponibles en el primer juicio para encontrar a Savarkar culpable de dirigir la conspiración.

Por entonces, Savarkar ya había muerto. Sus últimos años estuvieron oscurecidos por la amargura. El rival en cuyo asesinato había colaborado era calificado de «santo»; sus esfuerzos para movilizar a los hindúes no habían dado fruto. Después de su muerte, salió a la luz la evidencia de su complicidad con las autoridades británicas. Hoy día está mucho más claro que sus teorías sobre el *Hindutva* habían sido de tercera categoría, en el mejor de los casos: procedían de Mazzini, que a su vez las había tomado de Mickiewicz, Saint-Simon y Lamennais, y de los estudiosos e intérpretes *fin de siècle* de Herbert Spencer.

Ahora bien, Savarkar, el arquetipo de hombre mimético, pronto expresó los agresivos deseos de una minoría culta de casta superior que buscaba asegurarse un lugar eminente en un mundo rápidamente cambiante: una elite ambiciosa, sobrada de estudios pero escasa en poder e influencia políticos. Los métodos de Savarkar han regresado al centro de la escena política de la India, a medida que muchos miembros de una expandida y globalizada clase media afirman frenéticamente una fuerte identidad hindú en el ámbito internacional. Estos tienen, por parafrasear a Bismarck hablando de Italia, grandes dientes y gran apetito, y están reactivando la visión finisecular del darwinismo social y utilizando las fusiones caleidoscópicas de Savarkar y Vivekananda entre pasado y futuro, mito y ciencia, arcaísmo y tecnología.

El fracaso a la hora de situarse a la altura de las naciones «avanzadas» y lograr eminencia internacional ha reproducido en la India, después de muchos otros países, la fantasía de un hombre fuerte que sane antiguas heridas y ponga las cosas en su sitio, obligando al mundo a reconocer el poder y la gloria de la India. La misión de regenerar la India que se han impuesto estos hindúes de clase media es de tono mayor. En los años sesenta, Naipaul se mostró desdeñoso de su lenguaje «apocalíptico». Hoy, esa extraña oscilación entre victimismo y chauvinismo que él advirtió tiene una ominosa dimensión geopolítica, porque la India parece ascender (y simultáneamente caer), y muchos indios ambiciosos se sienten más frustrados en su reclamación de un estatus más elevado a los occidentales blancos.

Durante más de dos decenios, la apocalíptica imaginación india se ha enriquecido con hazañas nacionalistas hindúes, como la destrucción en 1992 de la mezquita de Babri, del siglo XVI, y las pruebas nucleares de 1998. Celebrando éstas en un discurso titulado «Ek Aur Mahabharata» («Una vez más el Mahabharata»), el jefe del RSS afirmó que los hindúes, –un pueblo «extremadamente inteligente y de gran talento», que hasta al momento había carecido de verdaderas armas– iban ahora a vencer en el próximo enfrentamiento épico con los «demoníacos antihindúes» (una amplia categoría que incluye a los estadounidenses, al parecer la gente más «inhumana» del mundo).

Hasta que esta batalla cósmica estalle, y la India conozca el verdadero esplendor, los nacionalistas hindúes descargan sus responsabilidades histórico-mundiales ante Bharat Mata de la única forma que pueden: atacando a diversos poderes extranjeros y hostiles que se interponen en su camino, como los intelectuales cosmopolitas y los musulmanes con lealtades transnacionales. En el pogromo antimusulmán supervisado por el primer ministro Narendra Modi en Guyarat en 2002, un fanático llamado Babu Bajrangi pareció cumplir la fantasía de Savarkar de mutilar los cuerpos foráneos: dijo haber abierto con su espada el vientre de una mujer embarazada cuando dirigía el asalto de una turba contra un distrito musulmán en el que murieron casi cien personas. También se pavoneó ante un periodista de que Modi lo había protegido repetidamente. Finalmente condenado a cadena perpetua en 2012, Bajrangi ha pasado, desde el ascenso al poder de Modi en 2014, la mayor parte del tiempo fuera de la cárcel.

Entre tanto, Modi reaviva la vergüenza y la rabia de Savarkar por los más de «mil años de esclavitud» bajo mando musulmán y británico. Hasta Naipaul, celebrado por su destrucción de ilusiones tercermundistas, sucumbió a la patología de machismo mimético que un día había temido y despreciado: aplaudió como señal de un «despertar» nacional largamente aplazado el asalto de una muchedumbre hindú a una mezquita medieval en 1992, hecho que desató masacres de musulmanes a escala nacional. Como si quisiera trascender su vida «insulsa» e «insignificante» en Inglaterra, Naipaul dio también su aprobación a la historia con tintes de Ossian vendida por los nacionalistas hindúes.

¿Regreso al futuro?

Los alemanes del siglo XIX mostraron que el *Volk*, el pueblo, se había convertido en refugio sentimental frente a la ardua experiencia de la modernidad; muchos ahondaron su resentimiento y su odio hacia el orden vigente mientras esperaban la verdadera grandeza nacional. La vaguedad en cuanto al modo de lograr esa verdadera grandeza se reveló como fórmula perfecta en Italia y Alemania para una escalada de ansiedad y desesperación que no parecía subsanarse por muchos verdaderos esfuerzos y progreso gradual que hubiera. Incluso las clases cultas de países imperialistas y poderosos como Inglaterra sucumbieron al jingoísmo (palabra acuñada en 1878): a lo que J. A. Hobson, contemplándolo por primera vez, llamó «una extraña amalgama de sentimiento de raza, pugnacidad animal, rapacidad y ánimo deportivo», «un ansia primitiva que se regocija con la caída y el sufrimiento del enemigo».

Muchos miles de millones de personas, en su lucha por encontrar un lugar en el mundo, o derrotados por ese penoso proceso y resignados al fracaso, refuerzan su autoestima identificándose con la grandeza de su país. Ya sea por la gloria obtenida en la arena del deporte o el espectáculo, por un Premio Nobel o por victorias militares, el triunfo de unos pocos parece infundir orgullo en muchos. Los dirigentes que ofrecen resistencia a las elites occidentales, percibidas como arrogantes y entrometidas, siempre pueden contar con una reserva histórica de resentimiento. La popularidad del presidente Putin en su país aumentó, de hecho, después que Europa y Estados Unidos impusieran sanciones a Rusia originando una crisis económica.

Por todo ello, sería un error creer que el jingoísmo es creación de agitadores políticos exclusivamente. La cultura popular lleva mucho tiempo promoviéndolo. Las películas de Bollywood prefiguraban en realidad el insistente nacionalismo cultural de los nuevos mandatarios e *intelligentsia* de la India. La idea de Modi de que la India está a punto de convertirse en un «gurú mundial» y liderar el mundo no parece tan desconcertante cuando vemos la película de gran éxito *Kal Ho Naa Ho* (*Venga o no venga el mañana*), cuyo protagonista instruye en los valores indios a una serie de infelices familias norteamericanas. Millones de indios llevan desde hace mucho tiempo sometidos a la demagogia televisada del maestro de yoga Baba Ramdev, respuesta india a Jahn, el inventor alemán de la calistenia.

Hoy gurú del Gobierno indio, Ramdev propone degollamientos en masa de todos los que se nieguen a cantar las glorias de Bharat Mata.

El cine y la literatura antioccidentales producidos durante el gobierno de Mao en China podían tacharse de propaganda comunista. Hoy, sin embargo, las librerías chinas están inundadas de polémicas xenófobas como *China puede decir no*. *El último lobo,* el libro más vendido en China después de *El libro rojo* de Mao, lamenta que los pusilánimes campesinos chinos sean presa de astutos occidentales que, «al ser descendientes de tribus bárbaras y nómadas como los teutones y los anglosajones», llevan sangre de lobo en las venas. En 2016, el celebrado pianista Lang Lang dirigió un movimiento patriótico chino contra el fallo de un tribunal internacional favorable a Filipinas y condenatorio de China en la disputa marítima de estos dos países.

En Rusia, la religión, oficialmente prohibida durante el periodo soviético, hoy llama a una población mayoritariamente cristiana a luchar contra supuestas importaciones del liberalismo occidental tales como la homosexualidad. Uno de los aliados más próximos de Putin dirige Tsargrad TV, un canal ortodoxo ruso que quiere dar voz a los valores «tradicionales». La película más taquillera de Turquía, *Conquista 1453*, donde se describe la conquista de Estambul por Mehmed el Conquistador en 1453, produjo un renacer del otomanismo, que se manifestó tanto en el combo Sultán de Burger King (un anuncio de televisión presenta a un jenízaro devorando un Whopper con humus) como en la política exterior de Turquía. El presidente Erdogan invoca el Imperio otomano para justificar la participación de Turquía en Gaza, Siria, Líbano, Kosovo, Irak, Azerbaiyán, Afganistán, Myanmar y Somalia: «Allí donde nuestros antepasados fueron a caballo», dice Erdogan, «iremos también nosotros». Asimismo, tiene intención de construir una mezquita nueva en Cuba alegando, de modo inverosímil, que los musulmanes colonizaron esta isla mucho antes de que fuera avistada por Cristóbal Colón.

Modi, que cree que los antiguos indios tenían aeroplanos, combina su revisionismo histórico y su nacionalismo con un futurismo revolucionario. Entiende que los sentimientos, las imágenes y los símbolos resonantes galvanizan a los individuos aislados más que la argumentación racional o la historia rigurosa. Mazzini y Sorel habían insistido en que los mitos son

necesarios para implicar y movilizar a la gente corriente en la política de masas, junto a líderes que encarnen el agente colectivo en la historia. En los principios del siglo XX surgieron muchos mitos y líderes de esta índole en toda Europa; y en *La rebelión de las masas* (1930), José Ortega y Gasset expresó un paternalista malestar liberal contra la aparición de «una política exorbitada, frenética, fuera de sí, puesto que pretende sustituir a todo el conocimiento».

Hoy muchos más países padecen la avalancha de ignorancia supina, o de mitos, que el filósofo español temía. Capitaneando grandes ejércitos de *trolls* y *bots de* Twitter, utilizados en las redes sociales contra diversos «enemigos del pueblo», el demagogo contemporáneo parece tan consciente como Marshall McLuhan de que las comunicaciones digitales ayudan a crear y consolidar nuevas mitologías de unidad y comunidad. Sin embargo, los despotismos de nuestra era de individualismo son más blandos que duros –democráticos más que totalitarios– y surgen tanto desde abajo como de hombres fuertes desde arriba. La política exorbitada, frenética y fuera de sí de nuestra época –un idealismo desmesuradamente retórico sobre nación, raza y cultura– es a menudo producto de gentes no asociadas a partidos políticos o movimientos. Son también éstas las que parecen dispuestas a renunciar a libertades civiles ganadas con esfuerzo y dar su aquiescencia, y hasta un apoyo entusiasta, a la guerra preventiva, las muertes extrajudiciales y la tortura.

Tocqueville captó el fenómeno del despotismo que va adentrándose, lento e invisible, en las sociedades atomizadas entregadas a la búsqueda de riqueza, cuando escribió que la gente «en su intensa y excluyente ansia de hacer fortuna» puede «perder de vista la estrecha relación que existe entre la fortuna particular de cada uno y la prosperidad de todos. No es necesario ejercer violencia contra estas personas para arrebatarles los derechos que disfrutan; ellas mismas aflojan voluntariamente su atadura».

Ocurre además otra cosa en las sociedades definidas por la igualdad de oportunidades. Diciendo que son meritocráticas e igualitarias, incitan al individuo a compararse con los demás y a calibrarse dentro de una jerarquía general de valores y cultura. Dado que sólo unos pocos logran verdadera movilidad, la búsqueda de alguna prueba irrefutable de estatus e identidad superior sustituye al ideal de éxito para muchos. En consecuencia, se

refuerza la despiadada dicotomía de nosotros-frente-a-ellos que late en los cimientos del moderno nacionalismo.

La gente busca autoestima a través del sentimiento de pertenencia a un grupo definido por etnicidad, raza o cultura común. Los medios de comunicación de masas, la cultura popular y los demagogos satisfacen y manipulan su necesidad de dependencia psicológica y llenan sus vidas imaginativas con toda una serie de enemigos virtuales: inmigrantes, musulmanes, liberales, descreídos y los medios de comunicación mismos. Los grupos profesionales, médicos, abogados, pequeños hombres de negocios, en su día calificados de pequeña burguesía, son particularmente propensos a considerarse asediados.

Si pertenecen a minorías étnicas o raciales, sienten la desigualdad de oportunidades aún más intensamente. Desde mediados del siglo xx, el mundo poscolonial ha experimentado múltiples insurgencias de gente que se sentía privada de su parte alícuota de poder y privilegio: los tamiles en Sri Lanka, los cachemires y nagas en la India, los musulmanes en Filipinas. Pero ¿qué puede explicar que muchas personas, incluso de mayorías relativamente privilegiadas, se muestren dispuestas a apoyar a líderes sanguinarios?

El «gusto por el bienestar», escribió Tocqueville, «llega a aceptar con facilidad cualquier gobierno que le permita sentirse satisfecho»; y cualquier clase de atrocidad, podría haber añadido. Modi, mientras ascendía de modo expedito y rápido desde el deshonor a la respetabilidad, no sólo atrajo a personas del mundo académico, escritores y periodistas que no habían prosperado bajo el régimen anterior –la amargada pedantocracia y los postulantes que tradicionalmente actúan en la retaguardia de movimientos antiliberales–. Ratan Tata, el plutócrata del acero y fabricante de coches, fue uno de los primeros industriales en abrazar a Modi inmediatamente después del pogromo antimusulmán de 2002. Mukesh Ambani, otro magnate de los negocios y propietario de una residencia de veintisiete pisos en la ciudad de las chabolas, Mumbai, no tardó en alabar su «gran visión». Su hermano declaró a Modi «rey entre los reyes».

Al mismo tiempo, Modi se situó en la brecha que una democracia dominada por una elite liberal había abierto entre ella misma y los ambiciosos hindúes de clase media. Presentándose como un hombre que se había hecho a sí mismo, acusó a la elite de mimar a los musulmanes

mientras se mostraba altanera con los honrados hindúes y les impedía desatar sus energías empresariales. Modi logró que muchas personas apáticas, de escasos estudios y desfavorecidas –criadas con clichés sobre la ambición, la voluntad férrea y el esfuerzo, al estilo de los personajes de Ayn Rand– se sintieran dueñas de su propio destino.

En su indiferencia por el bien común, su búsqueda resuelta de la felicidad privada y su narcisista identificación con un hombre fuerte aparentemente implacable que es, además, un bocazas desinhibido, los airados votantes de Modi remedan a muchos otros electorados de todo el mundo, gente a la que complace, en lugar de horrorizarla, el lenguaje insultante y acabar con los viejos usos. Sin duda, el nuevo horizonte de deseos y temores individuales abierto por la economía mundial neoliberal no es favorable a la democracia y los derechos humanos.

En 2016, los votantes filipinos de clase media eligieron masivamente a Rodrigo Duterte como presidente del país, al menos en parte porque alardeó descaradamente de su experiencia en el asesinato extrajudicial de criminales.

El ataque de Modi a los musulmanes –que son ya la minoría más deprimida y desmoralizada de la India– quizá parezca totalmente gratuito. Pero fue un pogromo electoralmente provechoso; le granjeó una victoria aplastante sólo tres meses después, y ahora parece haber sido un rito de iniciación para una «Nueva India» definida por el interés individual.

Es por ello que Modi sólo se asemeja superficialmente a los demagogos europeos y japoneses de comienzos del siglo XX, que respondieron a las múltiples crisis del capitalismo y la democracia mezclando poder corporativo y poder político, y lanzándose a inmensos proyectos públicos que explícitamente negaban los axiomas del individualismo liberal. Él y sus homólogos, los otros hombres fuertes, apadrinan purgas sangrientas de unas gentes económicamente debilitadas e improductivas, y han sido consagrados por grandes victorias electorales, son exponentes de las políticas y la economía inhumanas de principios del siglo XXI.

Los regímenes capitalistas y clientelistas de Thaksin Shinawatra en Tailandia y Vladímir Putin en Rusia se inauguraron con feroces ofensivas contra minorías étnicas. Erdogan está intentado consolidar sus bases renovando los ataques contra los kurdos, entre otros «traidores». Incluso en

Estados Unidos una figura como Trump llegó a ser candidato presidencial con ayuda de repetidas amenazas a mexicanos y musulmanes. Todas estas figuras que intentan definir febrilmente una comunidad nacional hoy realmente ponen de manifiesto el declive de la forma histórica del Estado-nación. El contrato social se ha debilitado en todas partes bajo la presión de la globalización. Gran parte de la retórica ultranacionalista confirma que la entidad política a la que, desde la Revolución francesa, se encomendó universalmente el ejercicio del poder soberano es cada vez más incapaz de resolver los conflictos internos sobre la distribución o de alcanzar acuerdos entre las comunidades étnicas y raciales.

El auge de las identidades particularistas en Europa e incluso en América muestra claramente la crisis del Estado-nación. Un hombre negro llamado Barack Obama escribió sobre la «trampa» de la vida americana para las víctimas de discriminación como él mismo: verse forzados a entrar «en un bucle de rabia cada vez más pequeño», con «la conciencia de tu propia impotencia, de tu propia derrota», ganándose después, «en caso de negarse a esta derrota y responder con violencia», los epítetos de «Paranoide. Militante. Violento. Negrata». Los jóvenes de minorías raciales y étnicas de Europa y América, que han despertado políticamente a través de internet durante la gran crisis económica, intentan proteger su dignidad herida insistiendo en que se reconozca su diferencia. Conscientes de un público global, exigen también desagravio, cuando no reparación, a las elites blancas reinantes por los agravios raciales infligidos a sus antepasados. En 2016, una serie creciente de muertes de afroamericanos desarmados a manos de la policía provocó que incluso algunos de los músicos y deportistas más ricos de los Estados Unidos (Beyoncé, Serena Williams) participaran en una política de gestos desafiantes que no se había visto desde la década de 1970.

Al mismo tiempo, muchas elites de las democracias posilustradas intentan revivir sus mitos nacionales románticos: el candidato presidencial francés (y expresidente) Nicolas Sarkozy quiere que todos los que han inmigrado a Francia reconozcan a los galos como sus antepasados. La primera ministra británica, Theresa May, advierte que «si usted cree que es ciudadano del mundo, es ciudadano de la nada». Al no encontrar argumentos racionales para negar las reclamaciones políticas y morales de las minorías, o los beneficios económicos de la inmigración, les resulta más fácil refugiarse,

como demostró la campaña inglesa del Brexit, en fantasías de antiguo poder y gloria, y un espléndido aislamiento. Y no faltan vendedores del choque de civilizaciones ofreciendo mágicas soluciones cósmicas a unas neurosis cuyo origen radica en profundas desigualdades dentro de sus países. Entre ellos figura el principal abogado de la teoría del choque de civilizaciones. Samuel Huntington, en su último libro *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense* (2004), se mostraba preocupado por la destrucción de la cultura blanca estadounidense a causa de la inmigración hispana, un tema muy utilizado por Donald Trump cuando promete hacer otra vez grande a América.

Así, en los lugares mismos donde surgió la modernidad secular, con ideas que adquirieron valor universal –el individualismo (frente a la importancia de las relaciones sociales), el culto a la eficiencia y la utilidad (frente a la ética del honor), y la normalización del interés propio– ha reaparecido el mito del *Volk* como contrafuerte de la solidaridad y la acción contra enemigos reales e imaginarios.

Pero el nacionalismo es, más que nunca, una mistificación, cuando no un fraude peligroso con su promesa de hacer «otra vez grande» al país y su demonización del «otro»; oculta las condiciones reales de vida y el verdadero origen del sufrimiento, incluso cuando quiere reproducir el bálsamo reconfortante de ideales trascendentales dentro de un horizonte terrenal sombrío. Su resurgir político demuestra que el *ressentiment*, el resentimiento, en este caso de personas que se sienten postergadas por la economía globalizada o desdeñosamente ninguneadas por los elegantes señores y sicofantes de la política, los negocios y los medios de comunicación, sigue siendo la metafísica por defecto del mundo moderno desde que Rousseau la definió por primera vez. Y su expresión más amenazadora en la edad del individualismo puede muy bien ser el violento anarquismo de los desheredados y los superfluos.

6. Encontrar la verdadera libertad e igualdad: la herencia del nihilismo

> Es mejor, paradójicamente, hacer el mal que no hacer nada: al menos existimos. Es cierto afirmar que la gloria del hombre reside en su capacidad de salvación; y es también cierto que su gloria reside en su capacidad de condenarse. Lo peor que puede decirse de la mayoría de los que nos hacen mal, desde políticos a ladrones, es que no son suficientemente humanos para condenarse.
>
> T. S. ELIOT (1930)

EL LOBO SOLITARIO Y SU MANADA

En la mañana del 19 de abril de 1995, Timothy McVeigh llegó en un camión alquilado de la empresa Ryder al edificio federal Alfred P. Murrah en Oklahoma City. Ya había encendido dos mechas, de cinco y dos minutos respectivamente. Tras aparcar el vehículo frente a una guardería del edificio, se alejó a pie mientras, a su espalda, una tremenda explosión destruía la mitad norte del edificio, matando a 168 personas, entre ellas 19 niños, e hiriendo a otras 684.

Fue el primer atentado a gran escala perpetrado por un terrorista «interior» en Estados Unidos. La lista ha aumentado considerablemente en los últimos años, pero lo ocurrido en Oklahoma aún empequeñece, por su escala e iniquidad, las matanzas de la maratón de Boston y las de Charleston, Chattanooga, Austin, Fort Hood, San Bernadino y Orlando.

Inicialmente se sospechó que el ataque contra el edificio federal era obra de terroristas musulmanes. Un hombre llamado Ramzi Ahmed Yousef, súbdito kuwaití-pakistaní, había atentado contra el World Trade Center dos años antes. Hubo, pues, sorpresa cuando McVeigh, veterano de la Primera Guerra del Golfo, fue arrestado y acusado de asesinato masivo. Los desconcertados familiares y amigos formaban parte de su entorno normal de clase media suburbana. Hijo de padres divorciados y aficionado a las

películas de Chuck Norris y Rambo, McVeigh parecía ser víctima de la fantasía que Barack Obama llamó en sus memorias «la bravucona hombría estadounidense». Las opiniones de McVeigh que han trascendido también lo presentan como víctima típica del resentimiento del varón blanco en un mundo en que minorías largamente reprimidas parecen estar afirmándose.

Había cargado ya contra el feminismo: «En los últimos treinta años, a causa del movimiento feminista, las mujeres han adquirido influencia fuera del hogar». La corrección política, decía, había malcriado a los afroamericanos, o *niggers*, como él los llamó. La Asociación Nacional del Rifle (NRA) era demasiado débil para defender la Segunda Enmienda. Las Naciones Unidas junto con el Gobierno de Estados Unidos estaban adueñándose del mundo. Acumulando armas, McVeigh se consideraba un noble *survivalista*. Pero, como ocurre con todas las personas que hemos examinado hasta ahora, la identidad de McVeigh escapa a su entorno social y a cualquier clasificación psicológica. Una descripción simple de sus motivaciones queda de inmediato desdibujada por sus opiniones contradictorias, que confluyen de manera inquietante con la opinión mayoritaria.

Los abogados de la acusación describieron a McVeigh como un asesino solitario y psicótico sin conexiones conocidas con grupos terroristas, un cargo que suele alegarse contra los asesinos en masa de raza blanca en Estados Unidos, aunque muchos de los crímenes son abiertamente ideológicos y van dirigidos contra símbolos del poder político. (Jared Loughner, que asesinó a seis personas en un fallido intento de magnicidio contra la congresista Gabrielle Giffords en 2011, declaró estar embarcado en una cruzada contra las «leyes federalistas», mientras que Dylann Roof, que en 2015 mató a nueve personas en una iglesia de mayoría afroamericana en Carolina del Sur, dijo que su intención era provocar una guerra racial.)

La imputación no parecía cuadrar con McVeigh, que había pasado por varias redes informales de hombres blancos ligados por el odio y el recelo extremos contra el Gobierno federal. Durante el juicio y después de éste, el acusado presentó una lista de sus agravios: el asalto del FBI en Waco, estado de Texas, las acciones del Ejército estadounidense contra pequeñas

naciones, las órdenes de allanamiento, los elevados impuestos y las leyes de control de armas.

McVeigh también se presentaba como acosado defensor de la Constitución de Estados Unidos, incluyéndose en la tradición de la pequeña banda de patriotas que, deseosos de defender la libertad y verse libres de la opresión del Gobierno, se enfrentó al Ejército británico en Lexington y Concord el 19 de abril de 1775. Así, comparó al Gobierno federal estadounidense, ávido de impuestos, con el opresivo Gobierno británico anterior a la revolución americana. Citó a Thomas Jefferson hablando de la libertad, y copió una cita de John Locke que dejó en el coche en el que huyó: «No tengo razón para suponer que quien la libertad me quita no me ha de quitar, cuando en su poder me hallare, todo lo demás. Y es por tanto legítimo que le trate como a quien se puso en "estado de guerra" conmigo: esto es, lo mate si pudiere».

Pero McVeigh era un «lobo solitario» en un sentido aún más inquietante y revelador que el que transmitía la definición judicial de su matanza premeditada. Su coche de fuga no tenía placas de matrícula; parecía estar deseando ser capturado y se rindió sin oponer resistencia. Nunca mostró arrepentimiento por su acto de asesinato en masa. Parecía tener en el alma lo mismo que Madame de Staël vio en los asesinatos en masa de su propia época: «Una espada fría y cortante que, hiriendo, helaba».

En su carencia de lazos afectivos y su indiferencia ante la suerte que le aguardaba, McVeigh aparece como el arquetipo del revolucionario violento definido en las primeras páginas del panfleto de Sergei Nechaev, *Catecismo de un revolucionario*, cuya autoría, según parece, corresponde también a Bakunin, y que ha embelesado a muchos radicales desde 1869. McVeigh, el desafecto, parecía el hombre que «no tiene intereses personales, no tiene relaciones, sentimientos, vínculos o propiedades, ni siquiera tiene un nombre» y «ha roto –y no sólo de palabra, sino con sus actos– toda relación con el orden social y el mundo intelectual, y todas sus leyes, reglas morales, costumbres y convenciones. Es un enemigo implacable de este mundo, y si continúa viviendo en él, es sólo para destruirlo.»

Igual que Nechaev, el asesino decimonónico solitario e idealista, McVeigh había formulado un extenso análisis de la represión política y social; un análisis que hoy resultaría persuasivo para personas tanto de derechas como de izquierdas. Ya en 1992 había escrito que:

> El «Sueño Americano» de la clase media ha desaparecido casi por completo, sustituido por gentes que se esfuerzan simplemente para poder comprar la comida de la semana siguiente. Dios no quiera que el coche se estropee. Los políticos erosionan aún más el «Sueño Americano» aprobando leyes que son supuestamente una solución rápida, pero que en realidad están únicamente pensadas para garantizar su reelección.

McVeigh hablaba con presciencia de una clase media que, con los sueldos estancados, se deslizaba hacia el lado erróneo de una nueva división social que aparecía en Estados Unidos y en todo el mundo: la elite adinerada y todos los demás. Ya en la década de 1970, grupos emergentes de ultraderecha como los Minutemen, el Partido Nazi Americano, las Naciones Arias, un revitalizado Ku Klux Klan, y organizaciones radicales de extrema izquierda como los Panteras Negras, The Weather Underground y el Ejército Simbiótico de Liberación, habían delatado una pérdida de confianza en el sueño americano.

Huyendo del Crystal Palace de la modernidad, McVeigh empezó a perseguir un viejo ideal americano de autonomía y autosuficiencia. Pasó gran parte de su vida adulta fantaseando, como había hecho un día Bakunin –que estuvo brevemente en Estados Unidos–, con vivir «en los bosques de América, donde la civilización aún está por florecer, donde la vida es aún una lucha continua contra hombres salvajes y una naturaleza salvaje, y no en una sociedad burguesa organizada».

EN BUSCA DE LA HUMANIDAD

Sigue siendo difícil estereotipar a McVeigh como un supremacista blanco que sueña con un pasado americano de libertad ilimitada (o como un fundamentalista cristiano: según él, su religión era la «ciencia»). En 1992 afirmaba en una carta a un periódico local que la democracia podría estar siguiendo la vía comunista hacia la perdición, y sorprendentemente acababa elogiando el igualitarismo del acérrimo enemigo ideológico de los Estados Unidos:

> Tal vez tengamos que mezclar ideologías para llegar al perfecto gobierno utópico. Recuerden que la sanidad patrocinada por el Gobierno fue un invento comunista. ¿Es que sólo los ricos pueden tener derecho a una larga vida? ¿Quiere eso decir que porque una persona sea pobre es un ser humano inferior y merece vivir menos porque no lleva corbata al trabajo?

Todo su vulgar racismo de clase media no impidió que, mientras servía en el exterior, McVeigh llegara a sentir compasión por aquellos que estaba entrenado para deshumanizar y matar. En 1990 tomó parte en el «tiro al blanco» que supuso el ataque de la coalición liderada por Estados Unidos contra el destartalado Ejército de Saddam Hussein. Él mismo mató a sangre fría a dos iraquíes durante esta guerra retransmitida globalmente, que sorprendía por la aparente ausencia de sangre. Cuando fue condenado a muerte, McVeigh comentó la ironía de haber recibido en su día «medallas por matar gente». También confesó el profundo malestar que le causaba el hecho de que:

> No los maté en defensa propia [...] Cuando arrebataba una vida humana me daba cuenta de que eran seres humanos, aunque hablen un idioma diferente y tengan costumbres diferentes. La verdad es que todos tenemos los mismos sueños, los mismos deseos, el mismo cariño a nuestros hijos y nuestras familias. Esas personas eran seres humanos, en esencia iguales que yo.

La proclamación de una humanidad común por parte de McVeigh parece radical hoy día. Porque durante los años transcurridos desde el 11-S, la guerra dejó de ser la continuación de la política por otros medios: adquirió una intensidad teológica cuyo fin era extirpar lo que Chris Kyle llamó en *El francotirador*, el relato personal de un francotirador durante la guerra de Irak, un «mal salvaje, desesperado». «Quería que todos supieran que soy cristiano», escribió Kyle en su crónica sobre el exterminio de esos «salvajes» para explicar su tatuaje de una cruz de Jerusalén roja.

La locura xenófoba desatada por la película de Clint Eastwood basada en el libro de Kyle sugiere que los partidarios más vehementes de la guerra santa no sólo surgen en los desolados parajes del sur y el oeste de Asia. Estos fanáticos, que pueden ser ateos al igual que cruzados y yihadistas, también acechan entre la flor y nata de Estados Unidos, envalentonados por una oferta interminable de dinero, armas, e incluso «ideas» suministradas por expertos en terrorismo y teóricos del choque de civilizaciones.

En el caso de McVeigh, no obstante, la Primera Guerra del Golfo parece haber sido tan decisiva para su animadversión hacia el Gobierno estadounidense como lo fue para Osama bin Laden. De hecho, la masacre impersonal, casi abstracta, de más de cien mil iraquíes en 1990 determinó

su propia decisión homicida. Los biógrafos de McVeigh describieron su acto de violencia mimética así:

> Necesitaba causar un número de víctimas que el Gobierno federal nunca olvidara. Era la misma táctica que el Ejército estadounidense utilizaba en conflictos armados internacionales cuando quería mandar un mensaje a tiranos y déspotas. Había sido el propio Gobierno de Estados Unidos el que había introducido esta nueva mentalidad del «todo vale», según McVeigh, y quería mostrar al mundo lo que significaba librar una guerra con estas nuevas reglas allí mismo, en el patio trasero del Gobierno federal.

Alegando que no sabía que hubiera niños en el edificio federal, McVeigh acusó al Gobierno estadounidense de bombardear objetivos en Irak con clara conciencia de la presencia de niños en las proximidades:

> El Gobierno ha admitido conocer la presencia de niños en, o cerca de, edificios gubernamentales iraquíes, y sin embargo llevaron adelante sus planes de bombardear, diciendo que no se les podía hacer responsables si algún niño moría [...] Considerando la moralidad y la *mens rea* (intención criminal) a la luz de estos hechos, pregunto: ¿quiénes son los auténticos bárbaros?

Émile Henry, el anarquista burgués que en 1894 puso una bomba en un café cerca de la estación de Saint-Lazare en París, matando a una persona e hiriendo a veinte, también alegó que sus acusadores no tenían derecho a condenarlo por matar inocentes:

> ¿Acaso no son víctimas inocentes esos niños que mueren lentamente de anemia en los *faubourgs* porque escasea el pan en su hogar; o esas mujeres que llegan a la extenuación y al agotamiento en vuestros talleres para ganar cuarenta céntimos al día, felices de que su miseria no las haya obligado aún a prostituirse; esos ancianos que habéis convertido en máquinas para que produzcan durante toda su vida y que arrojáis a la calle cuando no dan más de sí?

Muchos terroristas con estudios superiores han hecho reproches similares contra el «sistema». Theodor Herzl, que en 1892 observó a un conocido criminal convertido en anarquista llamado Ravachol, juzgado en París, llegó a la conclusión de que «cree en sí mismo y en su misión. Se ha vuelto honesto en sus crímenes. El vulgar asesino corre a un burdel con su botín. Ravachol ha descubierto otra voluptuosidad: la voluptuosidad de una gran idea y del martirio».

En el hecho de verse como salvador de la humanidad frente a un Gobierno arrogante y brutal, McVeigh tiene muchos precedentes más sorprendentes que la Baader-Meinhof y los Weathermen. Pierre-Joseph Proudhon, el primero en autodenominarse anarquista, declaraba en *Confesiones de un revolucionario* (1849): «Quien me ponga una mano encima para

gobernarme es un usurpador y un tirano. Lo declaro mi enemigo». Proudhon, horrorizado por el apoyo público al despotismo imperial y el aventuverismo militarista de Francia, llegó a la convicción de que:

> Ser gobernado significa ser vigilado, inspeccionado, espiado, dirigido, legislado, reglamentado, encasillado, adoctrinado, sermoneado, fiscalizado, estimado, apreciado, censurado, mandado, por seres que carecen de títulos, ciencia y virtud para ello [...]. Ser gobernado significa ser anotado, registrado, empadronado, arancelado, sellado, medido, evaluado, cotizado, patentado, licenciado, autorizado, apostillado, amonestado, contenido, reformado, enmendado, corregido, al realizar cualquier operación, cualquier transacción, cualquier movimiento. Significa, so pretexto de utilidad pública y en nombre del interés general, verse obligado a pagar contribuciones, ser inspeccionado, saqueado, explotado, monopolizado, depredado, presionado, embaucado, robado; luego, a la menor resistencia, a la primera palabra de queja, reprimido, multado, vilipendiado, vejado, acosado, maltratado, aporreado, desarmado, agarrotado, encarcelado, fusilado, ametrallado, juzgado, condenado, deportado, sacrificado, vendido, traicionado y, para colmo, burlado, ridiculizado, ultrajado, deshonrado. ¡Eso es el gobierno, ésa es su justicia, ésa es su moral!

Es verdad también que los argumentos de McVeigh contra el Estado no resultan en modo alguno extraños o exóticos hoy día. En Estados Unidos nunca se consideró señal de extremismo creer que el Gobierno es el mayor enemigo de la libertad individual. Toda una generación de políticos conservadores desde Ronald Reagan han afirmado esto mismo, y han sido aplaudidos por su inteligencia. Actualmente, simpatizantes de izquierdas que son admiradores de Edward Snowden y críticos de la Agencia de Seguridad Nacional (NSA) y Guantánamo, creen que esto es cierto, igual que la NRA, las milicias blancas y los grupos *survivalistas*. Peter Thiel, el multimillonario libertario de Silicon Valley, culpa a la excesiva intervención gubernamental de la emancipación de la mujer, y pronuncia grandilocuentes frases nietzscheanas, como: «El destino de nuestro mundo podría depender del esfuerzo de una sola persona que construya o propague esa maquinaria de libertad que hace al mundo seguro para el capitalismo».

Pero, como revelan sus últimos meses de vida antes de ser ejecutado con una inyección letal en 2001, la retórica de McVeigh sobre la liberación frente a una autoridad opaca y arbitraria tienen una repercusión y un atractivo mucho mayores, tanto dentro como fuera de Estados Unidos. McVeigh esbozó, mucho antes de la reciente epidemia de asesinatos masivos, las tentaciones y peligros de una violencia privatizada contra los poderes establecidos. También afirmó pronto una visión, hoy generalizada, de la sociedad como guerra de todos contra todos que ha convertido la

política, incluso en países democráticos, en una lucha por la vida, un juego de suma cero de todo o nada con pocas limitaciones morales, y que incita a individuos desafectos de todo el mundo a imitar actos de extrema violencia contra sus supuestos enemigos. Las creencias y prácticas de este «lobo solitario» lo vinculan a personas aparentemente muy dispares y contradictorias, entre las que hay enemigos jurados de Estados Unidos.

AFINIDADES MENTALES

En la casualidad más iluminadora de nuestro tiempo, en una cárcel de máxima seguridad de Colorado, McVeigh entabló amistad con Ramzi Ahmed Yousef, cerebro del primer ataque contra las Torres Gemelas, en 1993. De padre pakistaní y madre palestina, educado en Kuwait y Gales, Yousef pertenecía a la primera generación de yihadistas sin ataduras con ningún país o región específicos. Eran personas «globalizadas», quisieran o no, por la situación de sus países: Estados fallidos, en vías de serlo o, en el caso de Palestina, inexistentes.

Yousef no era un musulmán devoto, como otros muchos terroristas que siguieron su estela sangrienta, incluyendo el reciente caso de Omar Mateen, que mató a cuarenta y nueve personas en un club gay de Orlando en junio de 2016. Yousef había aprendido a fabricar bombas en uno de los campamentos de Osama bin Laden en Afganistán. En 1993 colocó explosivos bajo la Torre Norte del World Trade Center con la esperanza de que cayera espectacularmente contra la Torre Sur, derribando ambos edificios y provocando unas doscientas cincuenta mil muertes. Decepcionado, volvió a Pakistán, donde planeó y ensayó otros diversos y extravagantes proyectos de asesinato masivo, pensando tanto en el impacto mediático como en un elevado número de víctimas.

El tío de Yousef, Khalid Sheikh Mohammed, que había estudiado ingeniería, terminó lo que él había empezado: la destrucción de las Torres Gemelas. Hoy se conoce a Mohammed como el principal arquitecto del atentado del 11-S. Pero fue su sobrino el primero en dotar al terrorismo moderno de la pasión por lo grandioso. En su denuncia de Estados Unidos durante su juicio, Yousef se adelantó a la justificación que usó McVeigh para su crimen:

> Vosotros matasteis a civiles e inocentes, no a soldados [...] gente inocente, en todas y cada una de las guerras [...] Habéis ido a más guerras en este siglo que ningún otro país, y tenéis la desvergüenza de hablar de matar inocentes. Sí, soy terrorista, y estoy orgulloso de serlo. Y apoyo el terrorismo siempre que vaya contra el Gobierno de Estados Unidos y contra Israel [...] Sois carniceros, mentirosos e hipócritas.

Los puntos en común entre los islamistas radicales y McVeigh pueden parecer accidentales. Fue casualidad que Yousef estuviera en la celda contigua a la de McVeigh en la prisión de máxima seguridad. Pero ese tipo de encuentros fortuitos y coincidencias han definido el panorama político global desde la década de 1840; así, constituyen una suerte de globalización desde abajo, mucho antes de que Osama bin Laden empezase a organizar en Afganistán su banda de militantes africanos, asiáticos, europeos, australianos y americanos a finales de los años ochenta.

Los radicales extranjeros formaban una parte importante de los *communards* radicales de París en 1871; la Rebelión de la India, las depredaciones francesas en Argelia, la liberación de los esclavos y los siervos en Norteamérica y en Rusia, y las revueltas de Irlanda, Hungría y Polonia eran sólo algunos de los temas debatidos durante los excitantes días de la Comuna. Los *communards* fueron brutalmente aplastados tras tan sólo dos meses en el poder, pero fueron precursores de un nuevo intento radical de replantearse los fundamentos de la política y la cultura, a escala tanto local como global, que llegaría a su apoteosis con el fin de siglo.

Cuando finalizaba el siglo XIX, otras regiones y causas regionales quedaron vinculadas por la intensificada circulación de capitales, bienes de consumo y mano de obra, así como por modernas infraestructuras como las redes ferroviarias, los puertos, los canales (los de Suez y Panamá en particular), los barcos de vapor, las líneas de telégrafo y los servicios financieros. Esta fue la gran era de la emigración, no superada a día de hoy: sólo de Italia salieron cerca de catorce millones de trabajadores entre 1870 y 1914. En todas partes, los medios de comunicación de invención reciente –periódicos, revistas y servicios postales– facilitaron el flujo de ideas que cuestionaban las desigualdades y la explotación de la economía global. El radicalismo internacional entró en el mundo de la mano de la globalización. Entonces, como ahora, era un furibundo testimonio de las crisis de esta última.

En un mundo globalizado, los debates sobre la redistribución de la riqueza, los derechos de los trabajadores, la educación universal y la cuestión general de la justicia social tenían un ineludible aire transnacional. El rastro de los alemanes, los irlandeses, los rusos, los polacos, los húngaros y los italianos que abandonaban su patria huyendo de la opresión política o intelectual recorría toda Europa y las Américas; más tarde se les unieron los japoneses, los indios, los egipcios, los chinos y muchas gentes provenientes de territorios colonizados de Asia y África. Las «Internacionales» comunistas tenían como objetivo específico cumplir el programa de Marx para una revolución a escala europea, pero la corriente radical que llegó mucho más allá de Europa, penetró profundamente en América del Sur y Asia, y unió a varias comunidades dispares a finales del siglo XIX, fue el anarquismo.

Errico Malatesta, discípulo italiano de Bakunin, se unió a la revuelta de los nacionalistas egipcios contra los imperialistas británicos en 1882. Inmigrantes sirios que conocieron las ideas anarquistas en Brasil las transmitieron después a los lectores de las principales revistas árabes, *al-Muqtataf* y *al-Hila¯l*. La fiesta internacional del Primero de Mayo sigue conmemorando la ejecución en 1886 de inmigrantes anarquistas en Estados Unidos. En los años 1890, el «decenio de los regicidios», y en una notable muestra de solidaridad transnacional, anarquistas italianos vengaron el martirio de sus camaradas franceses y españoles matando al presidente francés (Carnot) y al presidente del Gobierno español (Cánovas). El activista Li Shizeng creó una red de anarquistas chinos y europeos a través de su amistad con la familia de un famoso *communard* francés, Élisée Reclus. En 1909, el juicio y posterior ejecución de Francisco Ferrer, un anarquista español, se transformaron, tan sólo unas semanas más tarde, en una conmovedora obra de teatro en Beirut.

Sin una definición clara, con el odio a la autoridad como único fundamento, el anarquismo era más un talante que un movimiento o una doctrina coherente; ofrecía algo a todo el mundo, sobre todo a los obreros migrantes en la primera era de globalización. La idea anarquista de ayuda mutua resultaba especialmente atractiva entre las clases trabajadoras y los inmigrantes como contrapeso al despiadado darwinismo social que hacía furor entre las elites. Y los anarquistas, a diferencia de muchos socialistas y

marxistas europeos, no mostraban actitudes condescendientes con los activistas anticoloniales de países pequeños.

Cuando finalizaba el siglo XIX, se formaron por doquier círculos intelectuales en torno a revistas, salas de lectura y cafés. Como escribía el novelista italiano Enrico Pea, colega de anarquistas en Alejandría, los restaurantes y las bibliotecas de la ciudad eran «frecuentados por personas excomulgadas y subversivas de todos los lugares el mundo, que se reunían allí con sus discursos de rebelión contra Dios y la sociedad». Las posibilidades de este tipo de redes transnacionales no hicieron sino multiplicarse con la aparición del transporte aéreo multitudinario. En 1970, miembros de la banda alemana Baader-Meinhof viajaron a Jordania para recibir entrenamiento militar de la militante organización palestina al-Fatah, antes de lanzarse a su larga trayectoria terrorista.

En la era de internet, gentes con antecedentes históricos y políticos diversos no tienen más que intercambiar vídeos en Snapchat para emprender nuevos viajes: utilizando toda la extensión de la red, los ciberpropagandistas del DAESH han conseguido seducir a miles de bisoños extranjeros para hacer el peligroso viaje a Oriente Medio y el norte de África. El noruego Anders Behring Breivik, el primero de los asesinos en masa engendrados por internet, buscaba un frente común con los fanáticos hindúes, entre muchos otros, en su campaña global contra los gobiernos multiculturalistas; él, a su vez, inspiró al adolescente germano-iraní que mató a tiros a nueve personas en Múnich en julio de 2016. Anwar al-Awlaki no mató a nadie, pero consiguió provocar ataques terroristas en Boston y París simplemente con sus sermones en la red.

Comparada con lugares de encuentro virtuales como Instagram, hay algo absurdamente decimonónico en la prisión de máxima seguridad de Colorado que permitió el encuentro de dos personas con mentes afines pero historias totalmente diferentes. Al parecer, se produjo un inmediato reconocimiento de afinidad espiritual y política entre el ateo estadounidense y el radical musulmán. Yousef dijo tras la ejecución de McVeigh: «Nunca en mi vida he conocido a nadie con una personalidad tan similar a la mía».

McVeigh se enfrentó a la muerte defendiendo a Yousef y a Osama bin Laden; eran, dijo en sus últimas entrevistas, personas que sólo estaban respondiendo a los crímenes de Estados Unidos contra el resto del mundo.

Si no hubiera muerto, McVeigh podría haber seguido, al menos en su mente, la trayectoria de muchos militantes de origen blanco caucásico, desde John Philip Walker Lindh (el californiano capturado en 2001 en Afganistán cuando combatía junto a los talibanes contra Estados Unidos) hasta los numerosos americanos y europeos devotos del DAESH.

En uno de los últimos mensajes dirigidos a Occidente, grabado en 2006, Osama bin Laden parecía haber pasado, en su exilio de intensas lecturas, de los agravios por la política exterior estadounidense y la teología islámica a la inquietud por el calentamiento global y la incapacidad para evitarlo de la democracia occidental, secuestrada por intereses particulares. Anwar al-Awlaki parecía estar citando a Noam Chomsky, y provocando a los auténticos predicadores salafistas (que rechazan los textos y referencias no islámicos), cuando denunciaba en sus conferencias, enormemente influyentes, una

> cultura global que todos los habitantes de la Tierra están obligados a tragar. Esta cultura global está protegida y promocionada. Thomas Friedman es un escritor famoso en Estados Unidos y escribe para *The New York Times*. Él dice que la mano oculta del mercado no puede sobrevivir sin el puño oculto. McDonald's jamás tendrá éxito sin la McDonnell Douglas, fabricante de los F15.

Awlaki, exhortando a sus oyentes a una yihad de hechura propia, invocaba también el ejemplo de los «afroamericanos», que «tuvieron que luchar; nadie les regaló sus derechos [...] así es como terminó la esclavitud, y la lucha debe continuar». Abu Musab al-Suri, principal estratega de al-Qaeda, citaba a Mao con la misma frecuencia que a Mahoma en su *Llamada a la resistencia islámica global*. Ridiculizaba a los yihadistas que no aprendían de fuentes occidentales, por ser incapaces de «pensar fuera de la caja». Subrayaba que la mayoría de sus argumentos no se derivaban de doctrinas islámicas o «leyes sobre lo prohibido (*haram*) y lo permitido (*halal*)», sino de «juicios individuales basados en lecciones extraídas de la experiencia»: «La realidad», y no Dios, insistía, «es el mejor de los testigos».

Este eclecticismo ideológico sólo era posible porque todos estos «lobos solitarios» –Nidal Hasan, que mató a 13 personas en Fort Hood en 2009; Syed Farook, uno de los pistoleros de San Bernardino, y Omar Mateen– tenían un deseo de violencia y destrucción libre del freno de una doctrina concreta, islámica o de otro tipo. Mateen no sabía diferenciar entre grupos tan enconadamente enfrentados como el DAESH, al-Qaeda y Hezbollah; su

acto ideológico más significativo, mientras perpetraba su matanza, fue comprobar sus páginas de Facebook y buscar su nombre en Google. Abu Musab al-Zarqaui, padre espiritual del DAESH, había sido un proxeneta de poca monta y pequeño traficante de drogas antes de lanzarse a establecer un Califato en Irak en tiempo récord, mediante actos histriónicos de extremo salvajismo. Estos exponentes del «*Gangsta Islam*» esperan erradicar los múltiples males del individuo y la sociedad con unos cuantos golpes maestros; sobre todo, creen, en palabras de Bakunin, que la «pasión por la destrucción es también pasión creativa».

En el pasado reciente, muchos individuos y grupos –desde el IRA en Irlanda y Hamás en Palestina, hasta los insurgentes sijs, cachemires y baluchis en el sur de Asia, y los chechenos en el Cáucaso– han usado la violencia terrorista como táctica. En una atrocidad casi olvidada, cometida en 1985, militantes sijs que reclamaban Jalistán, «la tierra de los puros», colocaron una bomba en un Boeing 747 que hacía el trayecto Montreal-Delhi, matando a 329 personas. Los tamiles de Sri Lanka, que luchaban por una patria independiente, fueron pioneros en los ataques suicidas. Uno de ellos, una terrorista suicida, asesinó al ex primer ministro de la India, Rajiv Gandhi, en 1991. Sus rivales cingaleses, oficialmente budistas, respondieron con una limpieza étnica.

Pero la historia del fanatismo y la intolerancia en defensa de una sociedad tradicional, amenazada de extinción por poderes modernos, es mucho más larga. La primera yihad de la era moderna, como hemos visto, empezó en Alemania en 1813 contra el imperialismo militar y cultural que encarnaba Napoleón, «el Diablo», como solían llamarlo los alemanes. Los dos siglos siguientes demostraron que el tipo de imperialismo que aspira a remodelar una sociedad entera, subordina a la población moral y espiritualmente, y a menudo se presenta bajo el nombre de «misión civilizadora», puede provocar reacciones feroces en nombre de la cultura, las costumbres, la tradición y Dios.

La Rebelión de la India en 1857, la revuelta mahdista en Sudán en la década de 1880 y la Rebelión de los Bóxers en China en 1900 fueron todas producto de un deseo desesperado de resucitar un orden sociocultural debilitado o perdido. Tolstoi fue testigo sobrecogido de la resistencia musulmana ante las brutales guerras zaristas de expansión en la cordillera

del Cáucaso, a mediados del siglo XIX. Como escribió en un borrador de su magnífica novela corta *Hadji Murat* (1902), la violencia extrema es «lo que siempre ocurre cuando un Estado con gran poderío militar entra en contacto con pueblos primitivos pequeños, que tienen su propia vida independiente».

Con el tiempo, la defensa de la autonomía local frente a invasores y colonizadores tiende a radicalizarse y a vincularse con batallas globales, como ocurrió tanto en Chechenia como en Cachemira, donde el islamismo de corte salafista se impuso al sufismo tradicional. Con todo, los secesionistas y separatistas, y los iluminados guerreros que defienden su *nomos*, como el francotirador estadounidense, parecen mucho más fáciles de entender, incluso en su versión más psicótica. Muchos de ellos hablan explícitamente de sus intereses a la vez que ofrecen justificaciones de sus actos y motivaciones; y parecen poseer un mínimo de racionalidad, aun entregándose a actos de violencia irracional, cuando intentan demostrar que la búsqueda de objetivos específicos puede implicar legítimamente la muerte y el sometimiento de otros seres humanos.

Muchos constructores de naciones y muchos imperialistas, desde los jacobinos a los que hoy día se afanan por cambiar regímenes y promover la democracia, se han arrogado el monopolio, en su día reservado a Dios, de crear el mundo humano, eliminando violentamente cualquier obstáculo que se presente. El político y periodista jacobino Jean-Paul Marat no podía comprender por qué quienes le acusaban de crear un reinado de terror «no entienden que quiero cortar unas cuantas cabezas para salvar muchas más». «La violencia proletaria», aducía Sorel, sirve a «los intereses inmemoriales de la civilización», y puede «salvar al mundo de la barbarie». Stalin justificaba ignominiosamente sus matanzas afirmando que «no se puede hacer una tortilla sin romper huevos». En 2006, mientras Israel destrozaba el Líbano, en Estados Unidos la secretaria de Estado Condoleezza Rice ofrecía la interpretación que el Gobierno Bush hacía del amoralismo revolucionario de Marat, Sorel y Stalin: las bombas eran parte de «los dolores de parto de un nuevo Oriente Medio».

Ahora bien, hombres como McVeigh, Yousef y Mateen ponen en cuestión la premisa de que el sujeto con libre albedrío está motivado por ciertos deseos, creencias y beneficios percibidos, y piensa en una determinada tortilla –un Hombre Nuevo, o un Oriente Medio nuevo– cuando se pone a romper huevos. Para ellos, el acto de violencia lo es todo; no tienen visión

de una realidad política alternativa a escala global o local, como la sociedad desclasada o el Estado-nación islámico propugnados en el pasado por los revolucionarios comunistas o iraníes, y por los supremacistas culturales y etnonacionalistas en el presente. Proudhon ya describió este tipo específico de revolucionario:

> Ni la monarquía, ni la aristocracia, ni la democracia misma, en tanto pueda implicar cualquier tipo de gobierno, incluso si actúa en nombre del pueblo y se autodenomina el pueblo. Ni autoridad, ni gobierno, ni siquiera uno popular. Eso es la Revolución.

O, como escribió Musab al-Suri: «Al-Qaeda no es una organización, no es un grupo, ni queremos que lo sea [...] Es una llamada, una referencia, una metodología». A diferencia de los terroristas blancos, a los que se suele etiquetar de psicópatas lobos solitarios, o los activistas afroamericanos acusados de odio racial, la violencia de los militantes musulmanes se suele asociar a una historia del islam que se remonta a sus orígenes en el siglo VII. Pero este tipo de explicaciones ambiciosas, que implican coherencia y continuidad doctrinal, quedan enturbiadas por el hecho de que los activistas de hoy, de orígenes sociales dispares, no se ajustan a ningún perfil. Muchos de ellos son conversos recientes al islam. Rápidamente radicalizados, algunos se desradicalizan con igual rapidez. Y todos ellos dan fe de la trepidante velocidad de la globalización homogeneizadora, la cual hace imposible el arraigo de tradiciones religiosas o políticas, mientras convierte la violencia en algo impredecible y ubicuo.

Incluso los radicales más fervientes están circunscritos al contexto de un Crystal Palace mundial, y son reflejo o parodia, como en el caso de McVeigh, de sus supuestos enemigos, pero a un ritmo acelerado: obedecen a una lógica de reciprocidad y escalada de violencia mimética antes que a cualquier imperativo escritural. Las palabras y hechos de los jefes de al-Qaeda dejaron claro que el terrorista global, moviéndose a través de las redes occidentales de la guerra, la economía y la tecnología, considera también el planeta entero como su campo de acción, donde, como repetidamente dijo Osama bin Laden, «matará a vuestros inocentes, ya que vosotros matáis a los nuestros».

La «Guerra Justa» de Occidente proliferó rápidamente por todo el mundo, asemejándose a la yihad global en su capacidad para comunicarse mediante una increíble violencia, y en su absoluta incapacidad para construir un

orden político donde la guerra y la paz estuvieran claramente definidas y diferenciadas. En pos de un antagonismo absoluto y sin concesiones –siguiendo las líneas especificadas por McVeigh en sus citas de Locke–, aquella guerra acabó generando en todo el mundo muchos más enemigos mortales con un ansia vengativa de emulación, como los asesinos del DAESH, que visten a sus víctimas con el mono de los presos de Guantánamo.

El DAESH, nacido durante la implosión de Irak, debe su existencia más a la Operación Justicia Infinita y Libertad Duradera que a cualquier teología islámica: es la quintaesencia de un proceso radical de globalización en que los gobiernos, incapaces de proteger a sus ciudadanos frente a invasiones extranjeras, brutalidad policial o turbulencias económicas, pierden su legitimidad moral e ideológica, creándose así un espacio para actores ajenos al Estado, como bandas armadas, mafias, grupos de justicieros, señores de la guerra y vengadores particulares.

El DAESH pretende gestar un califato, pero, como los americanos que quieren un cambio de régimen, no es capaz de organizar un espacio político que no sea la privatización de la violencia. Motivados por un individualismo de *selfie*, los partidarios del DAESH son más aptos para destruir el Valhalla que para construirlo. En última instancia, es la pasión por la política grandiosa, manifiesta en su estilo wagneriano de aniquilación, lo que impulsa al Califato, igual que impulsó la utopía de D'Annunzio. La voluntad de poder y la sed de violencia como experiencia existencial reconcilian, como profetizó Sorel, los diversos compromisos religiosos e ideológicos de sus partidarios. Intentar situarlos en una larga tradición islámica es ignorar hasta qué punto estos militantes, que recrean febrilmente sus asesinatos y violaciones en Instagram, reflejan una etapa última de radicalización del principio moderno de autonomía individual e igualdad: una forma de intensa autoafirmación que no reconoce límites y requiere un descenso al abismo moral.

Los terroristas suicidas del DAESH, quebrantando simultáneamente las prohibiciones fundamentales del suicidio y el asesinato, representan lo que Herzen llamó, refiriéndose a los extremistas rusos, la «sífilis de las pasiones revolucionarias». Y en todos los casos pasan de sentimientos de desdicha, culpa, rectitud e impotencia a lo que Herzl calificó con admiración de «voluptuosidad de una gran idea y del martirio»: una visión grandiosa del

sacrificio heroico, según la cual se puede finalmente conseguir una vida libre eligiendo el modo de morir.

Ejemplo reciente de ello es Ahmed Darrawi, uno de los jóvenes líderes más visibles de la Primavera árabe en Egipto, que desapareció en 2013 y reapareció meses después en Siria convertido en yihadista. «Encontré la justicia en la yihad, y dignidad y valor al abandonar mi antigua vida para siempre», escribió en Twitter antes de volar en pedazos en un ataque suicida en Irak. Estos hombres empeñados en la autosuperación a veces llegan a elaborar la sanción religiosa, como en este llamamiento a la yihad global de Awlaki, que encontró en la violencia la vía para escapar de un yo corrompido por sus excesos sexuales:

> La gente dirá que para luchar contra los israelíes hay que ir a Filistina [Israel/Palestina] y combatirlos, pero no se te permite atacarlos en ningún otro lugar sobre la faz de la Tierra. Esto es absolutamente falso, no se fundamenta sobre ninguna *sharia*. ¿Quién ha dicho que si un pueblo en particular está en estado de guerra contigo, esa guerra debe limitarse al trozo de tierra que ocupan? Si un pueblo o nación en particular está clasificado como *ahlul harb* [gente de guerra] en la *sharia*, esto es aplicable en todo el mundo.

Pero estas exégesis de la *sharia*, improvisadas a la desesperada, lo único que muestran es hasta qué punto están desconectadas la segunda y la tercera generación de terroristas musulmanes de la fe islámica practicada por sus padres y abuelos. Osama bin Laden y su lugarteniente mostraron, aun con sus distorsiones, cierto conocimiento elemental directo de la tradición y la historia islámicas. Zarqaui parecía no saber absolutamente nada sobre ellas. Casi todos los jóvenes implicados en atentados terroristas recientes en Europa y América carecen de educación religiosa, y rara vez han pisado una mezquita. Su conocimiento de la tradición y la teología islámicas no sobrepasa las páginas del *Islam para principiantes*. Casi todos tienen un amplio historial de delitos menores, por no hablar de una afición banal, pero no obstante antiislámica, a las juergas alcohólicas y las drogas.

Liberados del pasado y de sus trabas morales, estos errabundos proscritos de su propio pensamiento oscuro quedan libres para soñar nuevas formas de autodefinición; su energía, aparentemente incontrolable, se manifiesta tanto en un individualismo intensificado como en un vanguardismo político. Moviéndose entre los prosaicos lugares y prácticas de la vida cotidiana –moteles, bares, gimnasios, *chats* de internet, *posts* en Facebook, vídeos de YouTube, conversaciones en Twitter, alquiler de coches, y, en el caso de

Awlaki, glamurosas señoritas de compañía–, los yihadistas globales y los terroristas «interiores» son producto inconfundible de la era moderna: de sus tecnologías de comunicación y publicidad, sus miedos a perder la voluntad y la energía, su asfixia de la individualidad y sus paradójicos imperativos de reafirmar un yo único, viril y enérgico.

Cabe afirmar que habrá muchos más hombres y mujeres así en el futuro, hechos y deshechos por la globalización, desligados de cualquier causa o motivación específica, pero llenos de sueños de espectacular violencia; hombres y mujeres que traerán a la política, a la vida misma, un sentimiento de apocalipsis inminente.

LOS ÚLTIMOS HOMBRES

Para entender qué los incita y los peligros que representan, tenemos que examinar las condiciones específicas –desigualdad, sensación de horizontes cerrados, ausencia de instituciones mediadoras, desesperanza política general– en que una experiencia de pérdida de sentido se transformó rápidamente en ideología anarquista, y tenemos que volver al hombre de un país atrasado que dio a la insurrección política su dimensión existencial e internacional.

Mijail Bakunin siempre ha sido menos conocido que Marx y Mazzini, sus compatriotas en teorías, conspiraciones e intrigas durante largas décadas de revoluciones y levantamientos fallidos en Europa. Pero fue el ruso quien, con su idea de libertad individual sin restricciones, anunció una era más allá de las barricadas callejeras, las insurrecciones armadas, la idolatría del Estado-nación y la autorrealización hedonista.

La idea del libre desarrollo de uno mismo, exaltada por los románticos, se había incorporado sostenidamente en las ideologías del siglo XIX, reformuladas por figuras tan variopintas como Marx y Stirner. Incluso John Stuart Mill, teórico de un rico imperio comercial y heredero de la tradición utilitarista, había puesto el crecimiento personal y la necesidad de experiencias diversas en el centro de su filosofía liberal. Stuart Mill advirtió contra la entropía espiritual causada por las sociedades democráticas y su supresión de una individualidad rica y vigorosa.

En el siglo XIX, hombres de todas partes anhelaron, por un profundo miedo a la emasculación, un nuevo Napoleón que, como quería Nietzsche, pusiera

en su sitio al empresario, al filisteo y a las mujeres. El rechazo a las rutinas burguesas orientadas al lucro y la búsqueda de distinción también provocó a finales del siglo XIX manifiestos artísticos del arte por el arte, y una amplia concepción de la cultura definida por oposición a la anarquía.

Baudelaire promovió el culto al *dandy* desapasionado, refinado y narcisista que sólo se encuentra a gusto entre criminales y parias. Flaubert, Rimbaud y Oscar Wilde elevaron hasta el reino de la filosofía una sed inagotable de nuevas formas de sentir. La experiencia ecléctica y la singularidad individual que se buscaban de este modo incluían una deliberada autodegradación en territorio extranjero, algo que en la literatura logró espectacularmente Conrad en *El corazón de las tinieblas* (1898) con el personaje de Kurt, representante de una Europa progresista y civilizadora, que muere murmurando: «¡El horror! ¡El horror!», espantado por las atrocidades causadas por su propia necesidad insaciable de nuevas experiencias.

Bakunin fue mucho más lejos que los aristócratas-liberales anticonformistas, los revolucionarios marxistas, los estetas del martirio autoinfligido, los petimetres atraídos por el abismo, los amantes de la desolación y otros héroes existenciales de su tiempo. No sólo captó el sentido de la sociedad comercial y su ideología de liberalismo burgués; miró más allá de los antídotos: el nacionalismo, el imperialismo, el sufragio universal e incluso el socialismo revolucionario.

«Al final,» se lamentaba, «siempre llegamos a la misma triste conclusión: el dominio de grandes masas de gente por parte de una minoría privilegiada.» Rechazaba el paliativo de la revolución obrera o el gobierno tecnocrático, e insistía en que la dignidad humana en naciones y pueblos sólo se manifiesta en «el instinto de libertad, en el odio a la opresión, y mediante la fuerza de la rebelión contra todo lo que represente explotación y dominación en el mundo».

Miembro itinerante de una *intelligentsia* rusa desarraigada, y pionero de las sociedades y células secretas, Bakunin formuló un modo de política móvil y transnacional cuando empezó a surgir un mundo interconectado a finales del siglo XIX. Aunque él mismo nunca recurrió a actos terroristas, sí esbozó la tentación que representaba para hombres sin ataduras expuestos a la miseria y el sufrimiento, y convencidos de que no existía campo suficiente para que la acción colectiva cambiase la historia.

Al identificar la libertad con una gozosa pasión por la destrucción, Bakunin llevó la idea romántico-liberal de autonomía individual a un nuevo extremo, por encima del odio al empresario, el filisteo y las mujeres. Y reveló que ese individualismo letal no representa una ruptura con la modernidad. Es tan parte integral de ella como el individualismo liberal o proyectos colectivistas como el nacionalismo y el fascismo. Todas estas tendencias surgen en momentos determinados desde el interior de un experimento aún en curso, que, iniciado en la Europa del siglo XVIII, hoy tiene alcance global.

Vimos a Bakunin con Wagner, huyendo tras la fallida revolución de Dresde en 1849. Wagner acabó convertido en icono del nacionalismo alemán durante el Segundo Reich de Bismarck, y se impuso la tarea de rehacer mitos heroicos del pasado de Alemania, tanto del medieval ostensiblemente cristiano como del pagano primitivo, para restaurar la integridad espiritual de una sociedad corrompida por el materialismo.

Bakunin, arrestado y exiliado en Siberia durante más de una década, pasó el resto de su vida organizando y adoctrinando grupos de revolucionarios europeos y rusos, que a su vez llevaron sus ideas aún más lejos, hasta Estados Unidos y la India. Fue éste un viaje que iba a definir un nuevo modo de política a escala mundial, y cuya complejidad y originalidad se han hecho más evidentes en nuestras cohesivas sociedades.

Si miramos hacia atrás, parece claro que una figura como Bakunin sólo pudo florecer en el nuevo clima intelectual y espiritual anunciado por el fracaso de las revoluciones de 1848 en Europa. El «máximo acontecimiento de los tiempos recientes», como lo calificó Nietzsche, ya había ocurrido: la «muerte de Dios». Con Dios muerto o moribundo, el hombre era libre para crear sus propios valores en un universo sin valores. Hegel decía ver la historia como un proceso dialéctico racional –el «álgebra de la revolución», como lo llamó Herzen– que terminaba con la reconciliación de la libertad individual y la colectiva en el contexto del racional Estado prusiano (del que Hegel, muy oportunamente, era empleado). Marx proyectó hacia el futuro el fin racional de la historia, convirtiéndolo en un objetivo político. Su *Manifiesto comunista*, escrito en vísperas de las revoluciones de 1848, proclamaba: «¡Trabajadores del mundo, uníos!».

Marx y Hegel plantearon un nuevo significado y propósito de la vida. No obstante, el fracaso de 1848 causó tanto daño a la cuasi teológica idea alemana de desarrollo como el que habían infligido los descubrimientos de las ciencias naturales a la fe en Dios. Debido al rápido fracaso de los levantamientos obreros de 1848 y a los triunfos de la burguesía, el desarrollo histórico no pareció ni racional ni progresista. La razón no dominaba el mundo; evidentemente, lo real no era lo racional.

Ya que ni Dios ni el espíritu de la historia podían explicar acontecimientos desastrosos, el pesimismo de Schopenhauer, presentado e ignorado, durante la primavera de la modernidad secular, retornó triunfante impresionando a muchos con su convicción de que el mundo estaba dirigido por una voluntad demoníaca que determinaba todos los actos humanos. En opinión de Schopenhauer, la libertad individual es una ilusión. En el mejor de los casos, los seres humanos pueden rechazar la malévola voluntad de vivir dejando de esforzarse por actuar, y permaneciendo en un estado de resignación, o de no esfuerzo (lo que Schopenhauer equivocadamente entendió que era el nirvana budista).

Baudelaire figuraba entre aquellos cuyo Dios murió joven en 1848 (debido en buena medida a que su padrastro, un general al que detestaba, logró sobrevivir a la revolución en París). Baudelaire empezó a considerar a Satanás, símbolo de la capacidad humana de autodestrucción, como única presencia sobrenatural verdadera. Herzen acabó mirando con desdén a «la gente ingenua y los doctrinarios revolucionarios, a los artistas poco apreciados, los literatos fracasados, los estudiantes que no acaban sus estudios, los abogados sin clientes, los actores sin talento, y las personas de gran vanidad pero escasa capacidad, con enormes pretensiones pero sin perseverancia ni facultades para el trabajo», todos los cuales habían intentado hacer una revolución. Flaubert inmortalizó a estos perdedores y nulidades en su mejor novela, *La educación sentimental* (1869).

Pero fue Nietzsche quien percibió con especial agudeza el debilitador talante que surgió tras 1848 –que él llamó «nihilismo»–, rechazando asimismo lo que consideró intentos falsificadores de negarlo. «Lo que a partir de ahora ya no se edificará», dijo, «lo que a partir de ahora ya no puede ser edificado, es una sociedad en el viejo sentido de la palabra; para edificar ese edificio falta todo, lo primero el material. *Ninguno de nosotros es ya material para una sociedad*: ¡ésta es una verdad cuyo momento ha

llegado!» Tal como él lo veía, los europeos estaban lejos de poder mirar de frente la muerte de Dios y sus radicales consecuencias; habían intentado resucitar el cristianismo en los ideales e ideologías modernos de democracia, socialismo, nacionalismo, utilitarismo y materialismo. Al insistir en el humanitarismo y la piedad, habían abrazado la «moral de esclavo» de los primeros cristianos de Roma.

Nietzsche censuraba a los endebles, los últimos y banales hombres de la historia, que persiguen su patético invento: una felicidad bovina. «La Tierra se ha vuelto pequeña,» escribía, «y sobre ella da saltos el último ser humano, que todo lo empequeñece.» En este mundo reducido, la mediocridad es la norma: «Todos quieren lo mismo, todos son lo mismo». Nietzsche tenía la esperanza de que surgieran espíritus nobles y fuertes, una nueva casta de aristócratas: superhombres como Napoleón, el auténtico anticristo cuya voluntad de poder no está contaminada por el resentimiento y sus pseudorreligiones, que utiliza creativamente su liberación de falsos dioses e ideales engañosos, y que trasciende su destino de nihilismo pasivo para convertirse en nihilista activo.

El nihilismo era, pues, tanto un destino aciago como una condición necesaria para una «nueva raza de espíritus libres», como los llamó Marinetti, que, «dotados de una especie de perversidad sublime, nos liberarán del amor al prójimo». Es difícil imaginar qué habría pensado Nietzsche de los espíritus libres llenos de odio al prójimo que surgieron por todo el mundo: ideólogos revolucionarios finiseculares que, como vimos, estaban encendidos de celo prometeico, entregados a la tarea de crear un Hombre Nuevo sobre las ruinas del viejo, y reiniciar una historia estancada con esfuerzos sobrehumanos y una especie de *perpetuum mobile*. En su propio tiempo, Nietzsche sólo llegó a ver algunos nihilistas «activos» y «completos» provenientes de un país atrasado, que parecían estar destruyendo el viejo orden y su pusilánime moral en lugar de preservarlos. Aunque Nietzsche los conocía casi exclusivamente por las novelas de Turguénev y Dostoievski, sintió gran atracción por esos rusos que demostraban su creencia en que la incorregible voluntad humana prefiere desear la nada y la destrucción antes que no desear en absoluto.

Los rusos experimentaron con especial intensidad la destrucción de la fe en un universo dotado de finalidad. Como vimos brevemente en las páginas

sobre la revolución iraní, miembros de la *intelligentsia* rusa inyectaron un fervor mesiánico en su deseo de libertad y progreso. Esto se debió en gran medida a que hubo poca modernización en Rusia durante buena parte del siglo XIX. La economía rusa permaneció estancada mientras incluso Italia empezaba a industrializarse. La opresión política se intensificó con frecuencia. Cuando en toda la Europa posterior a 1789 se desafiaba al Antiguo Régimen y se oía un clamor universal que pedía razón, libertad, igualdad y fraternidad, Rusia, bajo sus despóticos soberanos, permanecía muda. Los intelectuales rusos eran dolorosamente conscientes de pertenecer a un país ridiculizado como «gendarme de Europa» por su carácter represivo.

Su angustia por quedarse atrás, o por experimentar la modernidad en formas abortadas, presagiaba las luchas políticas y espirituales de muchos pueblos africanos, asiáticos y latinoamericanos. Un rasgo que todos sus representantes cultos parecían compartir era el rápido salto de una moda intelectual a la siguiente, cada cual más radical que la anterior, en una búsqueda de modos de actuación realmente transformadores.

Bakunin, como Belinski, se sintió lo bastante desesperado para glorificar, con gran consternación de su amigo Herzen, la autocracia zarista, interpretando la fórmula hegeliana –«todo lo real es racional, y todo lo racional es real»– como una aceptación del *statu quo*. Esto lo aproximaba ideológicamente a los eslavófilos conservadores, con los que estaba en violento desacuerdo en multitud de cosas. En la década de 1840, habiendo pasado página de esta flagrante reconciliación con la realidad (es decir, el sistema), Bakunin (y Herzen) depositaron profundas esperanzas en una revolución en Occidente que a su vez emancipara a los rusos, y de hecho a toda la humanidad. Su decepción ante la derrota de las clases trabajadoras y la consolidación del poder de la burguesía en 1848 fue, por consiguiente, extrema.

Herzen declaró que la despiadada ciencia de la economía había triunfado sobre la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. La burguesía occidental, según Herzen, «es egoístamente cobarde, y sólo capaz de llegar al heroísmo en defensa de la propiedad, el crecimiento y el lucro». La civilización occidental era en sí misma «la civilización de una minoría [...] sólo posible por la existencia de una

mayoría proletaria», y engendraba culto al poder en un lado y servilismo en el otro.

Herzen decía que Europa en general consistía en «una masa pasiva, un rebaño obediente», e hizo su propia profecía sobre los últimos hombres: «La Europa burguesa pasará el resto de sus miserables días en el crepúsculo de la imbecilidad, entre sentimientos indolentes sin convicción». También Bakunin encontró abundantes pruebas de podredumbre espiritual: «A dondequiera que se vuelve la mirada en la Europa occidental se ve decadencia, debilidad, ausencia de fe y corrupción; una corrupción que tiene su origen en ese descreimiento. Desde el nivel más alto al más bajo de la sociedad, ninguna persona, ninguna clase privilegiada, tiene fe en su misión».

Tanto Herzen como Bakunin flirtearon con la idea de que existía un *Sonderweg* (vía especial) para Rusia hacia la modernidad, una vía más corta que todas las demás. En esta visión idealizada, el campesino ruso era ya socialista; lo único que se necesitaba era la ira del pueblo para barrer la autocracia y desposeer a la nobleza parasitaria. Así Rusia podría ahorrarse la fase burguesa degradante y corruptora que Europa había sufrido; la comuna campesina, autosuficiente y moral, podía incluso mostrar al mundo el camino correcto hacia una sociedad libre e igualitaria. Al igual que Marx y Engels, y muchos otros pensadores del pasado y el presente, Herzen y Bakunin lograron encontrar en su propio país una promesa de redención universal. También encontraron, como es propio de personas impacientes en una nación atrasada, atajos para conseguirla.

Marx, al definir científicamente las múltiples fases hacia la revolución en la Europa occidental en vías de industrialización, se burlaba del concepto de socialismo campesino, y menospreciaba a los rusos en particular, tachándolos de pueblo bárbaro. En sus últimos años desarrolló una enconada desconfianza hacia Herzen y una virulenta antipatía hacia Bakunin (que, no precisamente tibio en su antisemitismo, llamó a Marx «teutónico-judaico adorador del poder del Estado»). Pero la desesperada situación política de Rusia, que engendró sueños como el del socialismo campesino, tenía una significación mayor y más profunda y un atractivo más amplio de lo que Marx pensaba.

Como hemos visto, el estancamiento político había impulsado a muchos alemanes a desarrollar nuevas formas de introspección. El idealismo alemán inspiró después a muchos intelectuales frustrados del Este, entre otros de Japón y Rusia. Pero, a medida que avanzaba el siglo XIX, muchos de ellos sintieron, tiempo antes de haber oído hablar de Marx, que «los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversas maneras; lo que hay que hacer es cambiarlo».

Los rusos estaban a la vanguardia de este nuevo *Sturm und Drang* intensamente político. Hombres enérgicos e inteligentes como Bakunin llegaron a formar una clase de «revolucionistas» profesionales, porque sus represivos Estados no dejaban lugar para la acción constructiva dentro de sus países mientras el mundo cambiaba rápidamente a su alrededor. Estos hombres sólo podían encontrar satisfacción en intrigas transfronterizas, en una política de rechazo de la política y en el mito romántico del héroe rebelde, cuando no en la violencia.

Tenían mucho bagaje del pasado que abandonar. Como Herzen escribió a su hijo: «Nosotros no construimos, destruimos; no proclamamos una nueva revelación, eliminamos la vieja mentira». Herzen escribió una y otra vez sobre su visión de un levantamiento de bárbaros inmaculados y viriles que destruyera la decrépita Europa y Rusia –la Roma corrupta del siglo XIX–. En 1863, Dostoievski, en un congreso de radicales exiliados celebrado en Ginebra al que asistió Bakunin, explicaba que:

> Empezaron diciendo que para lograr la paz en la tierra hay que exterminar la fe cristiana; destruir los grandes Estados y convertirlos en pequeños Estados; eliminar todo el capital, de modo que todo sea común, por decreto, y así sucesivamente [...] Y lo más importante, a sangre y a fuego. Y cuando todo haya sido aniquilado, entonces, en su opinión, efectivamente habrá paz.

Bakunin era típico de su época en el sentido de haberse empapado plenamente del talante de militancia atea de los años 1840 –la idea de Dios como creación humana– al tiempo que incorporaba elementos claramente cristianos en su fe mesiánica en la libertad del espíritu. En palabras suyas:

> Sólo tenía un aliado: ¡la fe! Me dije que la fe mueve montañas, supera obstáculos, vence al invencible y hace posible lo imposible; la fe es por sí sola la mitad de la victoria, la mitad del éxito; complementada con una voluntad fuerte crea las circunstancias, hace madurar a los hombres, los recoge y los une.

Hacia el fin de siglo, la fe complementada con actos de voluntad fuerte produjo una escalada continua de violencia y terror por toda la Europa y América en proceso de modernización. Bakunin, dejando atrás el socialismo campesino en Rusia, llegó a tener importantes discípulos y correligionarios en Europa, hombres como Malatesta, el anarquista italiano, y Élisée Reclus, el geógrafo francés que tendría un papel relevante en la Comuna de París.

Pero la influencia espiritual de Bakunin en generaciones enteras de anarquistas y nihilistas fue aún mayor. Porque les legó su convicción de que los actos heroicos por la libertad podían transformar el mundo de jaula autoritaria en una Arcadia de libertad humana. Quienes siguieron a Bakunin se liberaron no sólo de la creencia en Dios, sino también de los dogmas del idealismo alemán. La libertad humana no tenía que resultar de un largo proceso dialéctico; podía crearse *ex nihilo*. Quizá no estuviera claro hacia dónde se encaminaría la humanidad después. Pero imaginar el mundo nuevo era menos importante que abolir el viejo. Como escribió Herzen, remedando sin saberlo al dandi de Baudelaire y al Zaratustra de Nietzsche, «el futuro no existe» y el «hombre verdaderamente libre crea su propia moral».

VISIONES DESDE EL SUBSUELO

Los jóvenes rusos nacidos después de 1848 poseían aún en mayor medida este espíritu de contradicción y negación, y la prisa por rehacer la historia. Turguénev captó el estridente negativismo de estos «nihilistas» en su retrato de Bazarov en *Padres e hijos* (1862). Bazarov, un estudiante de medicina de origen humilde, tacha desdeñosamente de superfluos la moral y el arte, y elogia la utilidad de las matemáticas y la ciencia, para consternación de la nobleza liberal terrateniente. Un personaje de la novela define al nihilista como «una persona que no se inclina ante las autoridades de ningún tipo, que no acepta ni un solo principio de fe, por mucho respeto que rodee dicho principio».

Los rusos, a quienes Lev Shestov definió como «suspendidos en el vacío» tras ser «arrancados de la comunidad», sustituyeron a los alemanes en la segunda mitad del siglo XIX como los más intrépidos exploradores de dilemas espirituales y políticos entre los pueblos de modernización tardía.

Los radicales rusos, en particular, se anticiparon a la fascinación por los objetivos apocalípticos y el ideal incorpóreo de libertad que encontramos entre los jóvenes airados de nuestro propio tiempo.

Para Dostoievski, el «asunto Nechaev» resaltaba los peligros de una radicalización intelectual que va acompañada de una ausencia casi total de reformas políticas y económicas, y una casi total impotencia política. Sergei Nechaev, un provinciano instruido de clase media baja que, carente de talento y atractivo, y sintiéndose marginado por la ciudad cosmopolita, desarrolló cierta inclinación por la violencia, era un ejemplo clásico del Hombre del Subsuelo enfermo, rencoroso y desagradable que había descrito Dostoievski. El odio de Nechaev, como escribió un coetáneo suyo, «no sólo estaba dirigido contra el Gobierno y los explotadores, sino contra el conjunto de la sociedad y contra la sociedad culta». Llegado a San Petersburgo en 1866, el mismo año del intento de asesinato del zar, Nechaev se movió rápidamente para formar su propio grupo radical. A principios de 1869 se presentó a Bakunin en Ginebra como dirigente y delegado de un movimiento revolucionario estudiantil. Bakunin tomó gran aprecio al joven, a quien consideraba un ejemplar de la joven y ardorosa generación rusa con voluntad de destrucción, y le ayudó a obtener dinero de Herzen (que no quiso tener relación alguna con el joven radical).

Los nuevos amigos colaboraron después en diversos panfletos en los que propugnaban una violencia y un terrorismo elementales. Herzen, que viajó a Ginebra a ver a su viejo amigo, se alarmó, escribiendo en una carta: «El mastodonte Bakunin ruge y truena [...] En todas partes predica la destrucción universal. Mientras, los jóvenes rusos se toman su programa al pie de la letra. Los estudiantes están empezando a formar bandas de forajidos. Bakunin les aconseja que quemen todos los documentos, destruyan la propiedad y no tengan piedad con las personas...».

Nechaev volvió a Rusia a finales de 1869 para crear células secretas. Todo parecía irle bien a Bakunin hasta que la prensa de Moscú reveló unos meses después que Nechaev había asesinado a un estudiante en los terrenos de la Academia Agrícola de Moscú (donde era estudiante el cuñado de Dostoievski). La noticia mencionaba al propio Bakunin y también su consejo a la joven generación de alimentar ese «fervor ferozmente destructor y fríamente apasionado que hiela la mente y detiene la sangre en las venas de nuestros contrarios».

Se supo entonces que Nechaev había ordenado la muerte de un miembro de su célula radical –que discrepaba de él– por sospechar que era agente de la policía rusa. Él mismo se encargó de estrangular al joven. Más tarde se descubrió que había inventado la acusación simplemente para deshacerse de un rival.

Bakunin se había negado a creer los rumores que corrían en los círculos de exiliados sobre este crimen y sobre la deshonestidad intrínseca de Nechaev. Ante los amigos, intentaba justificar a Nechaev como alguien forzado a buscar atajos por culpa de una situación política desesperada: alguien que quería asestar un gran golpe por la libertad, para despertar al pueblo de su «atraso histórico», su «apatía» y su «aletargamiento». En público, no obstante, Bakunin repudió airadamente a su colaborador: Nechaev era culpable, escribió en una larga epístola, de un «fanatismo rayano en el misticismo».

En la tradición terrorista moderna hay muchos ejemplos similares de fervorosos discípulos que exceden los planteamientos de su maestro: un caso reciente es el de Abu Musab al-Zarqaui, quien, radicalizado en una prisión jordana por un erudito salafista radical, Abu Muhammed al-Maqdisi, llegó a ganarse el epíteto de «jeque de matarifes» en Irak. La brutalidad de al-Zarqaui llevó a su guía espiritual a desautorizarle hipercríticamente varias veces en Al-Jazeera; lamentaba, en particular, la ignorancia de al-Zarqaui sobre el islam.

Maqdisi publica ahora fatuas contra el DAESH, criatura de Al-Zarqaui, que pinta como guarida de los baazistas laicos y socialistas de Saddam Hussein que «acaban de descubrir el islam». Él a su vez ha sido denunciado por el principal propagandista del DAESH, Abu Mohammad al-Adnani, como uno de los «asnos del conocimiento». «La única ley que suscribo es la ley de la selva», afirmó Adnani. Nechaev habría estado de acuerdo. Los medios no importan siempre que logren el objetivo deseado de destrucción universal. En muchos sentidos, al-Zarqaui y al-Adnani representan la muerte del islam tradicional más que su resurrección.

Para Dostoievski, desde luego, un hombre de acción despiadadamente egocéntrico y falto de escrúpulos como Nechaev encarnaba las consecuencias de la muerte de Dios. Como es sabido, utilizó el «asunto Nechaev» en su novela *Los demonios* (1872) como andanada contra el

fenómeno del nihilismo activo. Aun así, Dostoievski admitió que él mismo se podría haber convertido en «un nechaevista [...] durante mi juventud». Lo que intentaba mostrar en *Los demonios*, explicaba, era que «incluso el corazón más puro y la persona más inocente pueden ser arrastrados a cometer un crimen tan monstruoso». Dostoievski creía que:

> ningún hormiguero, ni triunfo del «cuarto poder», ni erradicación de la pobreza, ni organización alguna salvarán a la humanidad de la anormalidad y, en consecuencia, de la culpa y las transgresiones. Es claro e inteligible hasta la obviedad que el mal anida en los seres humanos más profundamente de lo que nuestros médicos socialistas suponen; que ninguna estructura social eliminará el mal; que el alma humana seguirá siendo lo que siempre ha sido; que la anormalidad y el pecado surgen de la propia alma; y, por último, que las leyes que rigen el alma humana siguen siendo tan poco conocidas, tan oscuras para la ciencia, tan indefinidas y tan misteriosas. que no puede haber ni sanadores ni jueces últimos.

LA PRIMERA FASE DE LA YIHAD GLOBAL

En respuesta a los críticos que con desdén lo etiquetaron como «poeta del subsuelo», Dostoievski dijo: «Necios, ésa es mi gloria, ya que ahí es donde habita la verdad [...] La razón de que haya un subsuelo es la destrucción de nuestra creencia en ciertas normas generales: “Nada es sagrado”». Evidentemente –y esto explica la rápida y honda popularidad de Dostoievski en Europa–, este «subsuelo» de voluntad demoníaca no se limitaba a Rusia, o a lo que Joseph Conrad llamó el «temperamento ruso», cuyas «reacciones morales y emocionales» podían ser «reducidas a la fórmula de desesperación sin sentido provocada por una tiranía sin sentido».

Es cierto que la rígida autocracia de Rusia había generado un nivel de represión cuya contraparte era una rebelión insensata. En un país carente de esfera pública, cuyos jóvenes cultos se veían atrapados entre una elite opresiva y un campesinado con el que no tenían contacto alguno, ni medios para conocerlo, la violencia se había vuelto atractiva: la única forma de autoexpresión. Pero muchos jóvenes inteligentes de otros lugares estaban también destrozándose la cabeza contra los muros carcelarios de sus sociedades.

En ese sentido, el reconocimiento literario que hizo Dostoievski del nihilismo activo en Rusia fue un anuncio de posteriores actos de violencia destructiva. Comenzando a finales de la década de 1870, dichos actos

fueron estallando sobre la ordenada superficie de la civilización moderna y racional de toda Europa, hasta su consumación en la gran conflagración de la Primera Guerra Mundial.

La *intelligentsia* radical no se rindió en Rusia, a pesar de la dura represión. Un movimiento llamado La Voluntad del Pueblo lanzó una campaña de terror y en 1881 consiguió asesinar al zar Alejandro II. El atentado, planeado por una revolucionaria de veintiséis años, Sofía Perovskaya, es comparable por su audacia y sus implicaciones a la ejecución de Luis XVI en 1793. Y fue tan grande su efecto contagioso, que una oleada de magnicidios recorrió Europa y América durante las tres décadas siguientes.

El rey Umberto I de Italia, que había sobrevivido a un intento de asesinato anarquista en 1878, consideraba que los atentados eran «gajes del oficio». Y acabó siendo asesinado veintidós años después por un trabajador textil italiano, miembro de un grupo anarquista de Nueva Jersey. Los atentados también tuvieron como objetivo las instituciones que en teoría representaban los engañosos valores de la sociedad burguesa. En 1882, un ataque contra un teatro de variedades de mala fama de Lyon pareció provocado por un periódico anarquista que dijo: «Allí puede verse, sobre todo después de medianoche, a la flor y nata de la burguesía y el comercio [...] El primer acto de la revolución social debe ser destruir ese cubil».

Un anarquista atacó la Bolsa de París en 1886; otro lanzó una bomba contra la Cámara de Diputados de París en 1893. Después, un anarquista italiano acuchilló y mató al presidente de Francia, Carnot, por negarse a indultar a otros anarquistas. Los Estados europeos respondieron con una brutal represión policial: la tortura volvió a generalizarse, junto con los juicios sumarios, las ejecuciones y la mano dura. Los gobiernos empezaron a utilizar cínicamente la amenaza terrorista para apuntalar sus fuerzas en el interior y asegurar mayor conformidad; Bismarck culpó de los asesinatos y atentados al Partido Socialdemócrata, y finalmente lo ilegalizó.

La prensa sensacionalista hizo un estridente retrato de los terroristas anarquistas como poderosa fuerza conspirativa extendida por todo el mundo. Los radicales empezaron también a aparecer en la ficción literaria fuera de Rusia. Oscar Wilde escribió una obra teatral sobre una terrorista rusa, representándola, con un toque baudelairiano, como expresión de la belleza satánica. En *La princesa Casamassima* (1888), Henry James se

adentraba en los arrabales de Londres con un elenco inusual de conspiradores anarquistas. En la novela de Émile Zola *Germinal* (1885), un anarquista ruso llamado Souvarine hace volar una mina. El novelista francés advertía:

> [...] a los amos de la sociedad que estén atentos... Tened cuidado, mirad bajo tierra, ved a estos desgraciados que trabajan y sufren. Quizá aún haya tiempo de evitar la catástrofe última [...] he aquí el peligro: la tierra se abrirá y las naciones se hundirán en uno de los cataclismos más espantosos de la historia.

La literatura, a su vez, inspiró actos terroristas. Uno de los lectores de *Germinal*, y muy influido por su anarquista ruso, fue Émile Henry. Henry lanzó bombas contra una empresa minera y un frecuentado café cerca de la estación de Saint-Lazare. Durante su juicio habló en tono desafiante de «un profundo odio, reavivado cada día por el repulsivo espectáculo de esta sociedad [...] donde todo impide la satisfacción de las pasiones humanas y las inclinaciones generosas del corazón, así como el desarrollo sin impedimentos del espíritu humano». Henry afirmó haber actuado para hacer pedazos los «triunfos insolentes» de la burguesía y que «su becerro de oro se tambaleara violentamente en su pedestal, hasta que el golpe final lo derribe a la alcantarilla entre charcos de sangre».

En la monárquica España, Mateo Morral Roca, hijo de un industrial catalán, dirigió su ira asesina contra el rey Alfonso XIII en 1906. Estudioso de Nietzsche y estudiante de química, fabricó una bomba en la pensión donde se alojaba en Madrid y la lanzó a la comitiva real desde su balcón del cuarto piso, matando a decenas de soldados y viandantes e hiriendo a casi un centenar de personas. Era la tercera vez que el monarca español se salvaba de un atentado durante su reinado. Barcelona, donde estallaron una serie de bombas entre 1903 y 1909 que causaron terror y pánico general, recibió por ello el nombre de «ciudad de las bombas». Estos ataques aleatorios provocaron un rápido declive en la industria turística de la ciudad y la huida de su clase más pudiente a lugares más seguros.

Los anarquistas no siempre fueron responsables de esta insólita carnicería en Europa antes de la Primera Guerra Mundial, aunque estuviera alentada por las técnicas anarquistas. La violencia tenía diversos objetivos políticos. Pero su inspiración era la creencia –fundamental para gran parte del

terrorismo moderno– de que los ataques contra símbolos del orden político y social, y la autoinmolación del individuo, tenían un valor propagandístico que superaba ampliamente cualquier objetivo político inmediato.

Las revueltas contra la deshumanización impuesta por la sociedad industrial dieron dimensión internacional a los movimientos anarquistas de las décadas de 1880 y 1890. Según una estimación, en los primeros años del siglo XX había unos diez mil anarquistas residentes en Buenos Aires. Un partidario alemán de Bakunin, Johann Most, encontró en la dura industrialización de Estados Unidos un suelo fértil para las ideas de su mentor, y descubrió adeptos entre los numerosos obreros alemanes y bohemios de Chicago. «Confiemos», escribió, «en el insaciable espíritu de destrucción y aniquilación que es fuente perpetua de nueva vida.»

Most publicó *La ciencia de la guerra revolucionaria: un manual e instrucciones de uso para la preparación de nitroglicerina, dinamita, algodón-pólvora, mercurio fulminante, bombas, mechas, venenos, etc.* Impreso en Chicago y Cleveland en 1885 y 1886, cantaba las glorias de la recién descubierta dinamita. Este explosivo podía:

> llevarse en el bolsillo sin peligro [...] es un arma formidable contra cualquier fuerza de militares, policía o detectives que pretendan ahogar el grito de justicia que emana de los esclavos saqueados [...] Es una auténtica bendición para los desheredados, mientras siembra miedo y terror entre los ladrones [...] Tanto les valdría a nuestros legisladores sentarse en el cráter de un volcán o en la punta de una bayoneta como intentar detener la fabricación y utilización de dinamita.

No era mera palabrería. La dinamita tuvo un papel crucial en la revuelta de Haymarket en Chicago, en un momento en que la militancia obrera alcanzaba máximos entre los grupos de inmigrantes de Estados Unidos. El 3 de mayo de 1886, la policía de Chicago mató a tiros a seis huelguistas frente a la fábrica de maquinaria agrícola McCormick Reaper Works, y disolvió al resto con porras. Al día siguiente, en una concentración multitudinaria, entre discursos incendiarios que denunciaban las atrocidades perpetradas, alguien lanzó una bomba de dinamita en dirección a la policía. Cuatro agentes murieron en los disturbios que siguieron. Durante el resultante «terror rojo» y el clamor de venganza generalizado entre las grandes corporaciones y la prensa, muchos oradores y periodistas anarquistas, entre ellos Most, fueron arrestados. Pese a las peticiones de clemencia por parte de escritores tan ilustres como George Bernard Shaw y Oscar Wilde, cuatro hombres fueron ahorcados.

La imagen de los cuatro hombres ahorcados radicalizó a su vez a muchos jóvenes, como Emma Goldman, una inmigrante rusa que había experimentado la brutalidad de la vida proletaria. Un joven de origen polaco asesinó al presidente William McKinley en 1901. No tenía conexión alguna con grupos anarquistas, pero había asistido a una conferencia de Goldman. Él fue ejecutado y Goldman detenida; y el Congreso de Estados Unidos aprobó una ley por la que quedaba excluido del país todo aquel que «no crea o sea contrario a cualquier forma de gobierno organizado». Theodore Roosevelt lanzó una cruzada internacional contra el terrorismo, adelantándose más de un siglo a la guerra contra el terror de George W. Bush.

Pero el miedo al terrorismo no desapareció; tampoco disminuyó el atractivo de la propaganda por ello: el cable telegráfico transatlántico y los periódicos de gran difusión ofrecieron la circunstancia tecnológica apropiada. Los espectáculos anarquistas eran auténtica carnaza para los periódicos, que los relataban con todo lujo de detalles y truculentas ilustraciones, excitando la curiosidad de sus lectores pero confirmando también en los activistas su exaltado sentimiento de valía y potencia. A finales del siglo XIX, lo mismo que a principios del XXI, las torpezas de gobiernos represivos junto con los medios de comunicación sensacionalistas hicieron que la militancia anarquista pareciese más extendida de lo que realmente estaba.

Una de las más extraordinarias manifestaciones del anarquismo fue el Partido Ghadar, formado por integrantes de la diáspora india y liderado por intelectuales itinerantes y trabajadores inmigrantes en la California de principios del siglo XX. Su mentor intelectual era un indio formado en Oxford llamado Lala Hardayal, profesor de filosofía india en la Universidad de Stanford.

Hardayal se mantuvo alejado, física e intelectualmente, del tipo de retórica religioso-racial hindú sobre la nación que Savarkar y otros empezaban a difundir. Concedía mayor importancia a sus conocimientos de francés, español e italiano que a los de sánscrito. Mientras estudiaba en Oxford conoció a Kropotkin; y uno de sus mejores amigos, un radical británico, había escrito una biografía de Bakunin y editado muchos de sus escritos. Hardayal fundaría más tarde un Instituto Bakunin en Oakland. El

tema de un debate que organizó en el Área de la Bahía de San Francisco era «Héroes que han matado a gobernantes y dinamitado edificios». Miles de indios que vivían en el extranjero se unieron a su grupo, animando a Hardayal a planear una insurrección antibritánica en la India.

En Egipto, Alejandría, con una cuantiosa población inmigrante italiana, ocultaba un núcleo duro de anarquistas huidos de las duras medidas que los gobiernos europeos habían tomado contra ellos. Las revistas donde ensalzaban a Bakunin y Kropotkin eran leídas en las lejanas Buenos Aires y Nueva Jersey. Este tipo de redes globales cristalizaron a medida que la mano de obra inmigrante vinculó sus agravios inmediatos de explotación y discriminación racial a su posición en la estructura político-económica mundial.

En general, la expansión mundial de la sociedad industrial y comercial hizo que muchas personas cobraran conciencia de sus inveteradas desigualdades e injusticias. Los ricos, cada vez más ricos y acaparadores, parecían alardear de la distancia que los separaba de la clase trabajadora. La idea de una revuelta total contra el orden social y político devino aún más atractiva a medida que fracasaban los intentos de asesinato. Como escribió Émile Henry:

> Nos habéis ahorcado en Chicago, decapitado en Alemania, sometido a garrote vil en Jerez, fusilado en Barcelona, guillotinado en Montbrison y en París, pero lo que nunca podréis destruir es la anarquía. Tiene raíces demasiado profundas, nacidas en una sociedad venenosa que se desmorona; [el anarquismo] es una reacción violenta contra el orden establecido. Representa las aspiraciones igualitarias y libertarias que están abriendo brecha en la autoridad contemporánea. Está en todas partes, lo cual hace elusiva a la anarquía. Acabará matándoos.

EMERGE EL HOMBRE DEL SUBSUELO

Bakunin llevaba cinco años muerto cuando fue asesinado el zar Alejandro II en 1881. El lugar de Bakunin en el panteón anarquista fue ocupado por Piotr Kropotkin, otro ruso exiliado en Londres (descrito por Oscar Wilde como «un hombre con el alma de ese hermoso Cristo blanco que parece estar saliendo de Rusia»). Pero la influencia de Bakunin fue más perdurable.

Tenía seguidores importantes en Italia: una de ellas, la feminista italiana Anna Kuliscioff, llevó a cabo una enérgica campaña contra la explotación de las mujeres trabajadoras en la naciente industria italiana (e incluso atacó

al Partido Socialista por no luchar a favor del voto femenino). Bakunin, no obstante, obtuvo sus mayores triunfos en España, donde el anarquismo llegó a ser movimiento de masas y fuerza revolucionaria durante casi siete décadas. En los países en que el sistema político aún parecía capaz de administrar justicia, el ideario bakuniano de «todo o nada» tenía pocas probabilidades de prosperar. Pero el retraso económico, los gobiernos débiles, una modernización desigual, y el enorme abismo entre los ricos y los pobres daban fuerza a las ideas de Bakunin.

Se ha descrito a este ruso como un romántico desencaminado con propensión a la destrucción y a las sociedades secretas. «No es un pensador serio», escribió Isaiah Berlin. «No se pueden extraer ideas coherentes de sus escritos de ningún periodo, sólo fuego e imaginación, violencia y poesía.» George Lichtheim lo expresó con mayor precisión cuando escribió que «Bakunin había traducido en palabras lo que el campesino ruso, o el jornalero sin tierra italiano y español, sentía difusamente sobre la civilización edificada a sus expensas».

Sin duda alguna, Bakunin habría entendido por qué decenas de miles de jóvenes, repelidos por estados-nación disfuncionales y elites corruptas se han precipitado a integrarse en el DAESH. Él entendía profundamente la naturaleza y función del instinto destructivo en una sociedad cuyas disposiciones políticas no consiguen responder a las crecientes aspiraciones de justicia e igualdad de las masas. Como apuntó el filósofo político Eric Voegelin:

> En la vida de las naciones y las civilizaciones se producen situaciones en las que, debido a la tardanza en ajustarse a circunstancias cambiantes, los grupos dirigentes se vuelven malvados hasta el punto de que el odio acumulado de las víctimas rompe el *impasse* mediante la violencia [...] El nuevo factor que se manifiesta en Bakunin es la concentración de la existencia en la voluntad espiritual de destruir, sin la guía de una voluntad espiritual de orden.

Bakunin nos ayuda a entender un enigma sobre los actuales partidarios de la violencia: son hombres a los que no preocupa ninguno de los problemas que inquietan tanto a los reformadores liberales como a los revolucionarios radicales. Su idea de acción política da por sentada la irrelevancia de las naciones y los Estados como fuerzas determinantes de la historia. Parecen seguir la lógica enunciada por Souvarine en la obra de Zola, *Germinal*:

> Todos los razonamientos sobre el futuro son criminales, porque se interponen en la senda de la destrucción pura y simple y, por tanto, de la marcha de la revolución [...] ¡No me habléis de evolución! ¡Haced hogueras en las cuatro esquinas de las ciudades, segad a la gente, arrasadlo todo, y cuando no quede nada de nada en este mundo podrido, quizá surja uno mejor!

O, en palabras de Awlaki: «La yihad no depende de un momento o un lugar». Es «global [...] no se detiene ante fronteras ni barreras». Al-Suri, que creó al-Qaeda en Europa y la ligó a los yihadistas radicales del norte de África, Oriente Medio, los Balcanes, la antigua Unión Soviética, el sur y el este de Asia, pedía una yihad descentralizada, nómada, casi anarquista. Los «lobos solitarios» del DAESH, que matan aleatoriamente en Túnez, París y Orlando, han respondido a su llamada.

Adelantándose a estas personas inconexas y desvinculadas, Bakunin, una de las figuras socialmente descarriladas y autoexiliadas del siglo XIX, miró más lejos que sus contemporáneos: hacia el declive de las ideologías desarrollistas y colectivistas, un espacio más amplio para la voluntad de poder individual, una política existencial, y vías siempre drásticas y fríamente lúcidas de hacer o trascender la historia. Este revolucionario sin patria presintió que habría considerables porciones del mundo –nuestro mundo– donde las ideologías del socialismo, la democracia liberal y la construcción de naciones perderían su coherencia y su atractivo, dejando paso a actores políticos móviles y dispersos que crearían violentos espectáculos en un escenario global.

7. Epílogo: Encontrar la realidad

> Asentémonos, y esforcémonos para hundir profundamente los pies a través del barro y el lodo de la opinión, y del prejuicio, la tradición, el engaño y la apariencia –ese aluvión que cubre el mundo–, de París y Londres, de Nueva York y Boston y Concord, de la Iglesia y el Estado, de la poesía y la filosofía y la religión, hasta tocar fondo duro, rocas estables que podamos llamar realidad.
>
> HENRY DAVID THOREAU, *Walden* (1854)

LOS ÚLTIMOS HOMBRES PROLIFERAN

Europa, pronosticó Alexander Herzen a mediados del siglo XIX, «se aproxima a un terrible cataclismo». «Las masas aplastadas por el duro trabajo, debilitadas por el hambre, abúlicas por la ignorancia», habían sido mucho tiempo «los asistentes sin invitación al festín de la vida», cuya «supresión era condición necesaria» de las vidas privilegiadas de una minoría.

Las revoluciones políticas habían sacado a las masas de su estado de pasividad, pero se estaban «apagando bajo el peso de su propia y total impotencia». «No han instaurado», sostenía Herzen, «la era de la libertad. Han encendido nuevos deseos en el corazón de los hombres, pero no han facilitado los medios para satisfacerlos».

Los rusos cultos como Herzen formularon sus ideologías revolucionarias en el gran terreno intermedio que mediaba entre elites tranquilas y masas mudas. Éste es el espacio, como hemos visto, del que emergieron casi todos los activistas modernos. Y es un espacio que se ha ido ampliando a medida que los cambios económicos, la alfabetización y la revolución de las comunicaciones sacan a más gente de una pobreza abyecta abriendo ante ella un panorama de esperanza y aspiraciones, para después abandonarla cruelmente en ese limbo. Las expectativas democráticas se multiplicaron en el siglo XIX porque, al fin, la abolición de la antigua sociedad jerárquica

había dejado al descubierto otra división de la humanidad en clases sociales brutalmente desiguales: ricos y pobres, patronos y obreros y, en consecuencia, también explotadores y explotados. Eran muchos los que pensaban que la masa de la sociedad estaba oprimida y engañada por la elite.

Como escribió Bakunin: «La oposición entre libertad y carencia de ella se ha llevado hasta su última y máxima culminación en nuestro presente, tan similar a los periodos de disolución del mundo pagano». Por eso se negó a construir, como Marx, una teoría y una filosofía de la historia. Bakunin invocaba la «plenitud de toda la naturaleza humana que no puede agotarse en proposiciones teoréticas abstractas». En lugar de identificar un agente de cambio específico en el proletariado o en la nación, se aferró a una concepción amplia e incitadora de una «clase pobre que, sin duda, es la inmensa mayoría de la humanidad» sojuzgada tanto espiritual como política y económicamente:

> Mirad en vuestro interior y decidme honestamente: ¿estáis satisfechos de vosotros mismos, y podéis estarlo? ¿No sois todos tristes y andrajosas manifestaciones de una época triste y andrajosa? ¿No estáis llenos de contradicciones? ¿Sois hombres completos? ¿Creéis realmente en algo? ¿Sabéis lo que queréis, y podéis querer algo? ¿Ha dejado el pensamiento moderno –epidemia de nuestro tiempo– una sola parte viva en vosotros, no estáis profundamente penetrados por la reflexión, paralizados y quebrantados? Indudablemente tendréis que confesar que la nuestra es una época triste y que nosotros somos su aún más triste prole.

Bakunin dio expresión a un sentimiento de sublevación entre estos hombres angustiosamente divididos: una reacción violenta e inmediata contra un Estado social opresivo. Muchos de los anarquistas y terroristas bakuninistas revelaron la profundidad de la voluptuosidad revolucionaria que se ha liberado de las constricciones y aborrecimientos tradicionales para ofrecer una visión del futuro; una voluptuosidad que busca satisfacción solamente a través de la violencia y la destrucción. Encarnada hoy por los maníacos del DAESH, parece representar el mal absoluto. Pero, como dijo una vez Voegelin:

> Esta nueva absolutidad del mal, sin embargo, no la introduce el revolucionario en la situación; es reflejo de la auténtica desespiritualización de la sociedad de la que surge el revolucionario. La crisis revolucionaria de nuestro tiempo se distingue de revoluciones anteriores por el hecho de que la sustancia espiritual de la sociedad occidental ha disminuido hasta casi desaparecer, y el vacío no da ninguna señal de estar llenándose con nuevas fuentes.

De nuevo vemos, en nuestra propia época triste, los duros extremos de inflexibilidad política y sublevación anarquista, un atraso inabordable y un vulgar culto al progreso. Aún más, los hombres que intentan radicalizar el principio liberal de libertad y autonomía, de poder y acción individual, parecen más desarraigados y desesperados que antes; menos limitados incluso que los nihilistas rusos o los inmigrantes anarquistas de finales del siglo XIX por las normas y posibilidades generales de participación política. Porque la sociedad misma, no digamos ya su sustancia espiritual, ha disminuido por la pérdida de autonomía relativa y orden interno en la era de la globalización. Han desaparecido los puntos de referencia espaciales y temporales que ayudaron a orientar a las poblaciones de territorios específicos desde la aparición de la sociedad civil y el Estado-nación en el siglo XVIII. Por ello, la afirmación individual, a menudo totalmente carente del contexto limitador en el que nació, tiende a ser más volátil hoy día.

Es más, padecemos, como Bakunin después de 1848, una extraordinaria, si bien casi imperceptible, destrucción de la fe en el futuro, de ese optimismo fundamental por el cual la realidad parece tener propósito y orientarse hacia una meta. En 1994, Václav Havel aún podía señalar a «la nueva deidad: el ideal del crecimiento perpetuo de la producción y el consumo», mientras lamentaba la desespiritualización impuesta por la sociedad moderna. Hoy, la creencia en el progreso, necesaria para vivir en un universo sin Dios, es ya insostenible, excepto, tal vez, en las mansiones de la aniñada generación del milenio en Silicon Valley.

El mundo nunca ha visto una acumulación de riqueza semejante. Los frutos de la creatividad humana –desde los teléfonos inteligentes a la reconstrucción con células madre– continúan aumentando. Pero esta clase de normas de progreso, amplias y convencionales, ocultan una gran desigualdad de oportunidades: por ejemplo, entre 1988 y 2011, casi la mitad del crecimiento de los ingresos mundiales quedó en manos del 10 % más rico de la humanidad, e incluso en países ricos, aumenta la distancia entre clases respecto a la expectativa de vida.

En un mundo económicamente estancado, que ofrece sueños de empoderamiento individual para todos pero ningún sueño realizable de cambio político, el atractivo del nihilismo activo no puede sino crecer. Timothy McVeigh, cuyo entorno era típicamente estadounidense y del Primer Mundo, ilustra el paso del nihilismo pasivo al activo tan vivamente

como los hombres de las sociedades poscoloniales depauperadas. Porque McVeigh decía defender, con su espectacular brutalidad, el ideal de autonomía individual que la propia modernidad había consagrado y del que después lo había excluido.

Había nacido en un entorno cuyo modo de vida era el normal, hasta los años ochenta, entre gran parte de las poblaciones despolitizadas y apáticas de Estados Unidos y Europa integradas en la clase media y trabajadora. En 1984, George Orwell había concebido en términos distópicos esta vida cómoda, si bien reglamentada, de un proletariado bajo una vigilancia somera y remota; los últimos hombres de la historia:

> Mientras [los proletarios] siguieran trabajando y procreando, sus demás actividades carecían de importancia. Dejados a su aire, como ganado suelto en la pampa argentina, habían vuelto a un estilo de vida que parecía serles natural, una suerte de modelo ancestral. [...] El duro trabajo físico, el cuidado del hogar y de los hijos, las triviales peleas entre vecinos, el cine, el fútbol, la cerveza y, sobre todo, el juego, llenaban su horizonte mental. No era difícil mantenerlos bajo control.

McVeigh creció en el cénit de este periodo de opulencia y esparcimiento generalizados, y después, a partir de los años setenta, una serie de crisis económicas empezaron a hacer cada vez menos creíble el Sueño Americano, como él mismo señaló. McVeigh tenía dificultades para encontrar trabajos acordes con su sentido de la dignidad. Educado por la cultura del individualismo para considerarse único, había padecido sentimientos de menoscabo a medida que crecía y sentía cómo operaban las inmensas fuerzas políticas y económicas en él y en su entorno. En nuestros días, el respaldo al nacionalismo blanco de Donald Trump está vinculado a hombres de mediana edad y clase trabajadora, que han experimentado un grave deterioro en mortalidad y morbilidad debido a los suicidios y al abuso de las drogas y el alcohol.

Max Stirner escribió en 1842 que ser considerado «meramente como una parte, una parte de la sociedad, es algo que el individuo no puede soportar; porque es más que eso; y su unicidad se resiste a esta concepción limitada». Para este individuo desafecto, la verdadera libertad consistiría en una renuncia a la afirmación del yo, o una retirada a la clase de libertad interior que Rousseau buscó finalmente, seguido por los románticos alemanes. Pero un libre albedrío sin voluntad de ser no ha formado nunca parte del designio del mundo moderno desde que Descartes enunció: «Pienso, luego existo».

Desde su nacimiento con la Ilustración, el mundo moderno estuvo regido, y definido, por el individuo autónomo y autoafirmado que, condenado a ser libre, abre continuamente nuevas posibilidades de dominio y empoderamiento humano. Su proyecto se consideró crucial para la huida colectiva, que comenzó en los siglos XVII y XVIII, de prejuicios, supersticiones y la creencia en Dios, hacia la seguridad de la razón, la ciencia y el comercio. Desde entonces, la libertad ha sido sinónimo del desarrollo de las ciencias naturales, de nuevas formas de arte, del libre comercio y de unas instituciones políticas cada vez más democráticas.

Los intelectuales –escritores, científicos, sociólogos, historiadores, economistas– han personificado la creencia casi religiosa en el progreso continuo. Desde los albores mismos de la era moderna, se han subsumido, para alarma de Rousseau, en lo que consideraron una fuerza y movimiento superiores: la marcha hacia delante de la historia. El intelectual icónico de la modernidad es, muy apropiadamente, Voltaire, que luchó por la libertad de expresión a la vez que aconsejaba a gobernantes y participaba en el comercio internacional. Pero parece que la historia ha descrito un círculo en lugar de avanzar hacia delante.

El intelectual público más convincente e influyente de hoy día, el papa Francisco, no es un agente de la razón y el progreso. En una elocuente ironía, se trata de la voz moral de la Iglesia, principal adversario de los intelectuales de la Ilustración mientras construían el andamiaje filosófico de una sociedad comercial universal. En gran medida, Francisco ha adquirido su talla moral porque el individuo ostensiblemente autónomo y centrado en su propio interés, gestado por el avance de la sociedad comercial, se enfrenta a un *impasse*. La crisis actual emana en gran medida de la fallida universalización de esta figura, y de su rápido descenso, en la era de la globalización, hacia un tribalismo iracundo u otras formas igualmente belicosas de individualismo antinómico.

En una Europa cada vez más secularizada, el poder había cortado las amarras de su locación en lo trascendental y se había hecho inmanente en la sociedad; se consideró así originado en la voluntad del ser humano: ese libre albedrío que afirmaban los románticos, los idólatras de Napoleón y los liberales económicos, vívidamente encarnado en el individuo con ciertos derechos innegociables y con energía y ambición emprendedora. Dicho

individuo buscaba el poder, o lo que en una sociedad comercial e igualitaria equivalía a ventaja sobre sus rivales y competidores.

Rousseau fue uno de los primeros en percibir que un poder carente de fundamento teológico o autoridad trascendente, y concebido como poder sobre otros individuos, era inherentemente inestable. Sólo podía ser poseído temporalmente, y condenaba a pobres y ricos por igual a un estado de resentimiento y desazón permanente.

Esto era ya evidente cuando la Europa del siglo XIX, tras abandonar su antiguo orden social, se lanzó con sus nuevas religiones de poder y riqueza hacia la era del darwinismo social; sus masas, movilizadas por hombres fuertes apoyados en grandes Estados, participaron después en una inmensa matanza a principios del siglo XX. En nuestro tiempo, sin embargo, una lucha feroz por la existencia y el reconocimiento ha llegado a definir las relaciones *individuales* así como las geopolíticas en todo el mundo.

Miles de millones de los habitantes más pobres del planeta están atrapados en una pesadilla de darwinismo social. Pero incluso en las democracias avanzadas, un modo de política gerencial y de economía neoliberal han roto el contrato social. En este régimen de privatización, mercantilización, desregulación y militarización, apenas se puede hablar sin suscitar sarcasmo de esas cualidades que distinguen a los seres humanos de otros animales depredadores: confianza, cooperación, comunidad, diálogo y solidaridad.

En un estado de emergencia mundial, la ejecución extrajudicial, la tortura y las detenciones secretas ya no provocan condena, repulsión y vergüenza generalizadas: la cultura popular junto con las políticas estatales las han hecho parecer normales. Las clases medias cultas, alabadas durante mucho tiempo como transmisoras de valores democráticos, están embargadas por el temor a la irrelevancia social. Su angustia, combinada con la rabia de los desposeídos y los perdedores, y la indiferencia, rayana en el desprecio, de la plutocracia generan una cultura cotidiana de crueldad e inhumanidad.

La guerra endémica y las persecuciones han dejado una cifra sin precedente de sesenta millones de personas sin hogar. La miseria perenne induce a muchos latinoamericanos, asiáticos y africanos a emprender el peligroso viaje hacia lo que consideran el centro de la modernidad. Pero hoy, cada vez más individuos y grupos –desde los afroamericanos en ciudades norteamericanas, palestinos en los Territorios Ocupados y

musulmanes en la India y Myanmar, hasta refugiados de África y Oriente Medio en campamentos europeos, y peticionarios de asilo encerrados en remotas islas del Pacífico– son considerados superfluos.

Confinados a la fuerza en zonas de abandono, contención, vigilancia y encarcelamiento, esta clase de los excluidos presta el gran servicio de ser el temido «otro» en unas sociedades no igualitarias. Son a la vez chivo expiatorio para la ansiedad provocada por raza y clase en muchos individuos inseguros, y la razón de ser de la creciente industria de la violencia.

En general, ha habido un aumento exponencial del odio tribal a las minorías, principal patología en la búsqueda de chivos expiatorios desatada por los shocks políticos y económicos, a pesar de que el mundo está más cohesionado por la globalización. Ya sea en las diatribas de airados hombres blancos o en los edictos de vengativos chauvinistas islámicos, hindúes, budistas y judíos, nos encontramos ante una especie de machismo despiadado que no apacigua ni intenta entender el sufrimiento de los débiles, ni mucho menos derrama lágrimas de empatía por ellos. Éstos han de someterse, a menudo so pena de muerte, expulsión y ostracismo, a los ideales medulares de la tribu, definidos por la historia de su religión y su territorio.

La sensación actual de desastre inminente se acelera con el presentimiento de que sus causas no serán solamente el egoísmo de políticos y empresarios, la intolerancia de las masas manipulables o la brutalidad de los terroristas. En nuestro estado de solidaridad negativa, la «ruina universal», como advirtió Baudelaire, se ha hecho «evidente en la vileza de nuestros corazones».

Por eso no basta ya con preguntarse «¿por qué nos odian?», o culpar a la infamia política, la prevaricación financiera y los medios de comunicación. La guerra civil global es también un hecho profundamente íntimo; su línea Maginot discurre por los corazones y almas individuales. Tenemos que examinar nuestro propio papel en una cultura que alienta una vanidad insaciable y un narcisismo vacío. Y, para conseguir un futuro menos sombrío, no sólo tenemos que interpretar un mundo desprovisto de certezas morales y garantías metafísicas: debemos sobre todo reflexionar más profundamente sobre nuestra complicidad en formas de violencia y

desposesión cada vez más cotidianas, y sobre nuestra insensibilidad ante el espectáculo del sufrimiento.

LAS GUERRAS DEL MUNDO INTERIOR

Tras los actuales cultos a la violencia y el autoritarismo, tanto los privados como los legitimados por el Estado, y el espeluznante ciclo de bombas y decapitaciones, hay signos aún más desalentadores de un resentimiento mundial. McVeigh, educado en la idea americana de libertad individual carente de todo credo religioso, sentía esta humillación intensamente. Pero hay muchos otros hombres como él en el mundo, sobre todo en las «economías emergentes», y su número se expande con el crecimiento exponencial del desencanto, la indignación y la desorientación de las masas, originados por una economía cada vez más desigual e inestable.

El cociente de frustración suele ser más alto en países con una gran población de jóvenes con estudios. Una cuarta parte de la población mundial –unos mil ochocientos millones de personas–, mayoritariamente urbana, tiene entre quince y treinta años. El número de jóvenes superfluos condenados a la antesala del mundo moderno, un enorme Calais en cuanto a su miseria y desesperanza, ha aumentado exponencialmente en las últimas décadas, sobre todo en las juveniles sociedades asiáticas y africanas.

Las organizaciones extremistas encuentran reclutas fácilmente entre la juventud desempleada e inempleable; a escala global, los que luchan en guerras o cometen crímenes violentos son, como siempre, casi todos hombres jóvenes. Éstos han sufrido múltiples conmociones y desplazamientos en su transición a la modernidad, y aún no ven la posibilidad de alcanzar el empoderamiento prometido. Para muchos de estos Bazarovs y Rudins la contradicción entre la promesa grandiosa y la escasez de los medios se ha vuelto intolerable.

Desde 1989, las energías del idealismo poscolonial se han esfumado, junto con el socialismo, como alternativa económica y moral. La globalización desenfrenada del capital ha anexionado nuevas partes del mundo a un patrón uniforme de deseo y consumo. En la fantasía neoliberal de individualismo, todo el mundo sería empresario, reciclándose y reinventándose en una economía dinámica, permanentemente alerta a las revoluciones tecnológicas de ésta.

Una intensa retórica de empoderamiento, por ejemplo, acompañó la revolución en la tecnología de la información, cuando jóvenes recién graduados o con escasos estudios se hacían multimillonarios de la noche a la mañana en el área de San Francisco, y usuarios de Facebook, Twitter y WhatsApp parecían capaces de derribar regímenes totalitarios en todo el mundo. Pero los conductores de coches Uber, que trabajan a destajo por tarifas increíblemente bajas, representan el verdadero destino de muchos «empresarios» autónomos.

El capital no cesa de cruzar fronteras nacionales en busca de beneficios, arrojando desdeñoso a la papelera de la historia oficios y normas que la tecnología ha dejado obsoletos. Podemos pretender ser empresarios, dar lustre a nuestras marcas, decorar nuestros tenderetes en mercados tanto virtuales como físicos; pero la derrota, la humillación y el resentimiento son experiencias más comunes que el éxito y la satisfacción en el agotador empeño de validar nuestro yo individual.

En *Un maravilloso porvenir* (2012), Katherine Boo rompe el cliché de que Mumbai es «una colmena de esperanza y ambición» para mostrar un hecho más inquietante:

> Mumbai era un lugar de disputas enconadas y envidia ambiental. ¿Había siquiera un alma en esta ciudad, enriquecedora e injusta, que no culpara a otro de su insatisfacción? Los ciudadanos ricos acusaban a los chabolistas de ensuciar y hacer invivible la ciudad, a pesar de que la excesiva oferta de capital humano mantenía bajos los salarios de sus criadas y sus chóferes. Los chabolistas se quejaban de los obstáculos que ponían los poderosos para impedirles participar en la nueva riqueza. Todos, en todas partes, se quejaban de sus vecinos.

Y todos, en todas partes, parecen padecer lo que Camus definió como «una autointoxicación, la secreción nefasta, en vaso cerrado, de una impotencia prolongada». Camus, entre otros muchos escritores y pensadores, veía el *ressentiment* como un rasgo definitorio del mundo moderno, en el que la insatisfacción individual ante el grado real de libertad choca constantemente con las pretenciosas teorías y promesas de libertad y empoderamiento individual. Ese resentimiento sólo se hará explosivo si las desigualdades aumentan y no se vislumbran remedios políticos.

Rousseau –el primer diagnosticador indignado de la sociedad comercial y de las heridas infligidas en el alma humana por la tarea de adaptarse a sus rivalidades y tensiones miméticas– comprendía profundamente el

ressentiment, aunque nunca usara la palabra. Kierkegaard usó por primera vez el término de modo preciso en *La época presente* (1846), para subrayar que el siglo XIX estaba caracterizado por un tipo particular de envidia, que surge cuando las personas se consideran iguales y buscan ventaja sobre los demás. Kierkegaard advirtió que la envidia irreflexiva era el «principio unificador negativo» del nuevo «público» democrático.

Tocqueville ya había observado que la revolución democrática de Estados Unidos había producido una oleada de competencia, envidia y rivalidad. A él le preocupaba que la «igualdad de condiciones» del Nuevo Mundo, que encubría formas sutiles de sometimiento y falta de libertad, diera como resultado una ambición desenfrenada, envidia corrosiva e insatisfacción crónica. Eran demasiados, advirtió, los que vivían una «especie de igualdad imaginaria», pese a la «desigualdad real de su condición», pues habiendo sucumbido a la «idea errónea» de que «se abría una vía fácil e ilimitada» hacia lo que ambicionaban, quedaban obstaculizados de continuo por rivales prepotentes. Y es que los revolucionarios democráticos, que habían abolido «los privilegios de algunos de sus semejantes porque se interponían en su camino», se habían lanzado después a una «competencia universal».

El sociólogo alemán Max Scheler elaboró estas especulaciones decimonónicas en una teoría sistemática del resentimiento como fenómeno característico de las sociedades fundamentadas sobre el principio de igualdad. Según Scheler, su fuente principal era la «envidia existencial» de rivales y modelos, el sentimiento que continuamente susurraba: «te lo puedo perdonar todo menos que existas, que seas el ser que eres; que yo no sea lo que tú eres, esto es, que yo no sea tú». El resentimiento era inherente a la estructura de las sociedades en que la igualdad formal entre los individuos coexiste con enormes diferencias de poder, educación, estatus y propiedad.

Una cultura pública de denuncia y amonestación no oculta el hecho de que ha aumentado el abismo en educación y perspicacia entre las elites tecnocráticas y financieras y las masas. Así, la mayoría ve que el poder social está monopolizado por personas con dinero, propiedades, contactos y talento, y se siente excluida tanto de la cultura superior como de la toma de decisiones. Ve asimismo la inmigración como un ardid destinado a crear un ejército reservista para la industria que empuja los salarios hacia abajo mientras simultáneamente aumenta los beneficios de las empresas.

Para muchos es fácil dirigir su rabia contra una elite cultural supuestamente cosmopolita y desarraigada. Más que en ningún periodo de crisis anterior, se necesitan objetos de odio, y las ricas multinacionales encarnan convenientemente los vicios de una modernidad ansiada hasta la desesperación pero inalcanzable hasta la exasperación: el culto al dinero y la carencia de virtudes nobles como el patriotismo. De este modo, la globalización, mientras promueve la integración entre las sagaces elites, incita sectarismos políticos y culturales en todos los demás, especialmente en aquellos forzados contra su voluntad a una competición universal.

TERAPIA DIGITAL

Este estado de solidaridad negativa ha devenido, como Arendt sospechó, «una carga insoportable», que provoca «apatía política, nacionalismo aislacionista, o rebelión desesperada contra todos los poderes establecidos». La vida política y económica parece no tener remedio para los trastornos emocionales y psicológicos que ha desencadenado; lo único que puede ofrecer son más oportunidades para el autobombo en el estado de igualdad virtual impuesto por los medios digitales.

Incluso aquellos agraciados con empleo y arraigo consideran su sometimiento a la necesidad económica más difícil de soportar, en un clima en que las fuerzas de mediación y amortiguación entre el individuo y un orden económico impersonal (iglesias, gremios, sindicatos, gobierno local) han desaparecido o menguado notablemente. Las comunicaciones digitales ofrecen a muchos de ellos alivio frente al miedo, ansiedad e inseguridad que son omnipresentes. Para los 1.500 millones de usuarios de Facebook, y los cientos de millones que usan otros foros sociales, una ubicua «cultura de pantalla» es el modo primario de relacionarse con el mundo (y apartarse de él); es la nueva fuerza mediadora y el nuevo amortiguador; y, como todos los restantes medios de comunicación (telégrafo, teléfono, cine, radio, televisión, ordenador e internet), ha alterado las formas individuales y colectivas de ser en el mundo.

A mediados del siglo XIX, Kierkegaard dudaba de la nueva «idea de sociabilidad, de comunidad» promovida por el periodismo, y prevenía contra esa opinión pública que surgía de «una unión de personas que por separado son débiles; una unión tan antiestética y depravada como un

matrimonio infantil». A comienzos del siglo XX, las tecnologías de comunicación se limitaban aún al telégrafo, el teléfono y el cine; pero Max Weber advirtió que, unidas a la presión del trabajo y a fuerzas políticas y económicas opacas, alejaría a los individuos modernos de la vida pública, empujándolos hacia una «cultura subjetivista», o lo que él llamaba «excitación estéril». En 1969, Marshall McLuhan afirmaba que la era de la lectura había terminado con la llegada de la radio y la televisión; la experiencia multisensorial que éstas ofrecían en la «aldea global» había devuelto la humanidad a estructuras tribales de sentimiento, y «empezamos de nuevo a vivir un mito». El colosal éxodo actual de vidas humanas hacia el ciberespacio está transformando aún más drásticamente las viejas nociones de tiempo, espacio, conocimiento, valores, identidades y relaciones sociales.

La esfera pública, creación original de los plebeyos del siglo XVIII que se liberaron de los privilegios feudales y aristocráticos, se ha expandido radicalmente. Y, para algunos pueblos desfavorecidos durante mucho tiempo, como los afroamericanos, entrar en este espacio de modernidad liberal significa afirmar la propia autonomía como interlocutor armado de razón crítica, y poner en evidencia la amnesia interesada de la elite imperante en cuanto a los crímenes históricos que les procuraron su hegemonía. Pero para muchos más, el proyecto de autonomía individual peligra más que nunca.

La actual moda de apocalipsis zombis en el cine parece haber sido anunciada por las multitudes de viandantes urbanos de todo el mundo que avanzan a trompicones con la mirada perdida en alguna pantalla. Las tecnologías móviles en constante evolución, como teléfonos inteligentes, tabletas y otros dispositivos portátiles, han hecho que a cada instante pueda recibirse alguna señal desde algún lugar. La posibilidad, renovada cada mañana, de recibir *likes* y aumentar el número de seguidores en los medios sociales ha potenciado la conciencia de la propia imagen entre millones de personas hasta una autoproyección obsesiva. La obligación de mostrar el lado más atrayente de uno mismo es irresistible e infecciosa. Las plataformas digitales están programadas para cartografiar estos intentos compulsivos de presentarse (o autoembellecerse), y los publicistas permanecen alerta para vender todo aquello que ayude a la persona a seguir falseando su retrato.

Mientras tanto, en el nuevo enjambre de comunidades virtuales –marcadas por los «compartir» y los *retweet* en Facebook, las líneas de tiempo aceleradas y las tormentas en Twitter– se reduce el espacio entre los individuos. En su crítica presciente de la idea neoliberal de libertad individual, Rousseau argumentaba que los seres humanos no viven ni para sí mismos ni para su país en una sociedad comercial donde el valor social se modela sobre el valor monetario; viven para satisfacer su vanidad o amor propio: el deseo y la necesidad de lograr el reconocimiento de otros, de sentirse tan estimado por ellos como por uno mismo.

Pero, como señaló Kierkegaard, el que busca la libertad individual debe «escapar de la prisión donde lo encierra su propio reflejo», y después, de «la inmensa penitenciaría construida por el reflejo de sus conocidos». Desde luego no encontrará la libertad en el espacio de espejos deformantes de Facebook y Twitter. Porque esa inmensa prisión de imágenes seductoras no sana las heridas de amor propio eternamente irritadas que nos rascamos compulsivamente. Todo lo contrario: incluso el espíritu comunal más festivo oculta la competitividad y la envidia provocadas por una exposición constante al éxito y el bienestar de otras personas.

Como ya advirtió Rousseau, el amor propio está condenado a una insatisfacción perpetua. Demasiado corriente y parasitario de una opinión voluble, alimenta en el alma aversión hacia el propio yo mientras aviva un odio impotente hacia los demás; y el amor propio puede degenerar rápidamente en impulso agresivo, por el que el individuo sólo se siente reconocido si se lo prefiere frente a los demás y puede regocijarse de su ignominia; en la sucinta formulación de Gore Vidal: «No basta con tener éxito. Otros deben fracasar».

LO IMPORTANTE SOY YO

El resentimiento puede parecer una consecuencia natural de la búsqueda a escala mundial de riqueza, poder, estatus y excitación estéril que manda el capitalismo global, que, si bien ha enriquecido a algunas personas, ha puesto de manifiesto profundas disparidades en ingresos y oportunidades, y ha obligado a muchos a improvisar desesperadamente máscaras vistosas para sí en la jungla social. Sin duda, los medios digitales han intensificado la tendencia humana a comparar constantemente la propia vida con las

vidas de los que son aparentemente más afortunados. Ésta es una de las razones por las que las mujeres que se incorporan al mercado laboral o destacan en la esfera pública incitan a los acosadores en todo el mundo.

Pero el palpable extremismo del deseo, el discurso y la acción en el mundo de hoy también proviene de algo más insidioso que la desigualdad económica y la «sociabilidad insociable». Tiene el mismo origen que las incontables revueltas y rebeliones románticas de la Europa de principios del siglo XIX: el desfase entre las expectativas personales, redoblado por una traumática ruptura con el pasado, y la realidad cruelmente insensible de un cambio lento. Los seres humanos se habían liberado, en teoría, de la estasis de la tradición para desplegar sus talentos, moverse con libertad, elegir su ocupación y hacer negocios con quien les viniese en gana. Pero la mayoría se ha percatado de que las nociones de individualismo y movilidad social son, en la práctica, irrealizables.

Hoy, como ayer, es mucho lo que se exige a una población mundial mayoritariamente joven. Aceptar las convenciones de la sociedad tradicional significa ser menos que un individuo. Rechazarlas implica asumir una carga insoportable de libertad, en condiciones muchas veces claramente desalentadoras. En consecuencia, dos fenómenos muy notorios en la sociedad europea del siglo XIX –la anomia, o el malestar del individuo desarraigado sólo levemente ligado a las normas sociales circundantes, y la violencia anarquista– están hoy increíblemente generalizados. Actualmente, ya sea en la India, en Egipto o en Estados Unidos, vemos la misma tendencia de los decepcionados a rebelarse, y de los confusos a buscar refugio en la identidad colectiva y en fantasías de una nueva comunidad.

Es más, el peso de la incompetencia y el extrañamiento personales se ha incrementado por la ineludible conciencia de un horizonte ilimitado de complicaciones globales: la información de que disponemos, que nos estimula constantemente, va mucho más allá de lo que podemos hacer. Las presiones sobre el alma humana que describió Rousseau podían aún rastrearse en antiguas condiciones sociales específicas de Europa; y aún era posible, como él mismo mostró, evitar la tensión de amarse a sí mismo a través de los otros, y retirarse de la jungla social a un claro propio. La idea de autocultivarse de los románticos alemanes sugería otro modo de emplear

las capacidades humanas de entendimiento y sentimiento dentro de límites precisos.

Pero esa experiencia de vida soberana en un lugar delimitado es mucho más difícil de lograr en el enorme y complejo espacio de lo global, caracterizado por corrientes, flujos y olas más que por límites o contornos claros. En lugar de enfrentarse a la sociedad o la naturaleza, el individuo se enfrenta ahora a un nuevo todo indescifrable: el globo, en el que hay una desconcertante superposición de múltiples espacios y tiempos. Enredado en sus diversas y densas redes, incluida una red electrónica que media su relación con la realidad, el individuo no puede actuar de manera satisfactoria ni para sí mismo ni para el mundo, y se le recuerda frecuente y humillantemente su limitada consciencia cotidiana y su exiguo poder individual.

El hombre, como escribió Goethe sabiamente en *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* (1795), «nace para encajar en una situación limitada; puede entender propósitos simples, cercanos y definidos, y se acostumbra a emplear los medios que tiene a su alcance; pero tan pronto se aleja un poco, no sabe ya ni qué hará ni qué debe hacer». Arrojado al interior de opacos procesos globales, y abrumado por variables incalculables, el hombre o la mujer ya no pueden conectar causa y efecto.

Ahora hay un número considerablemente mayor de personas que en la época de Goethe que saben qué se les debe. Las capacidades individuales y nacionales se han expandido mucho gracias a la tecnología: los déspotas de la depauperada Corea del Norte poseen bombas nucleares, y cualquiera, como atestiguan las cuentas que parodian a Kim Kardashian, puede hacerse rápidamente con una hueste de seguidores en Twitter. Pero la autoafirmación y la mímesis en ausencia de reglas y objetivos claros resultan contraproducentes; comprometen a los seres humanos en procesos abiertos que incesantemente provocan una angustiada incertidumbre.

En lugar de hacer historia, los individuos se ven envueltos en historias de las que apenas son conscientes; y sus acciones más concienzudamente planeadas producen a menudo consecuencias del todo imprevistas, generando más historias desconcertantes. Después de más de un siglo de calentamiento global, muchos sueños de grandeza individual y colectiva nunca podrán materializarse en proyectos realistas. Por poner un solo ejemplo: las mayores empresas de modernización nacional desde la

Alemania de Bismarck se han acelerado en la India y China en décadas recientes pareciendo impulsar la economía mundial. Lastrados por un incontrolable malestar civil y un cambio climático irreversible, los indios y los chinos de hoy no podrán disfrutar en toda su vida de una existencia urbana civilizada como la que unos pocos millones de europeos y americanos disfrutaron intermitentemente durante los siglos XIX y XX.

Claramente, hay mucho más anhelo del que puede legítimamente hacerse realidad en la era de la libertad y el emprendimiento; más deseo de objetos de consumo del que pueden satisfacer los ingresos reales; más sueños de los que pueden compaginarse con una sociedad estable mediante la redistribución y nuevas oportunidades; más descontentos de los que pueden aliviar la política o las terapias tradicionales; más demanda de símbolos de estatus y productos de marca de los que pueden conseguirse por medios no delictivos; más exigencias de celebridad de las que pueden saciar unos periodos de atención cada vez más divididos; más estímulos de los medios informativos de los que pueden convertirse en acción, y más indignación de la que puede expresarse en los medios sociales.

En una definición simple, la energía y la ambición liberadas por la voluntad individual de poder superan con mucho la capacidad de las vigentes instituciones políticas, sociales y económicas. Así, tanto los *trolls* de Twitter como los crédulos del DAESH dan bandazos entre sentimientos de impotencia y fantasías de venganza violenta.

Incluso en países avanzados, el desplome del mercado laboral y de los sistemas de solidaridad que lo rodean, y el crecimiento de la economía sumergida, se asemejan en grado notable a las condiciones de trabajo de la Europa del siglo XIX, que fueron caldo de cultivo para revolucionarios, anarquistas y terroristas. Marx pensaba que la esclavitud asalariada, insegura e impersonal, era peor que la servidumbre; pero, hoy en día, el empleo estable en una única línea de trabajo, no digamos ya en una sola empresa, es cada vez más raro. Es más habitual el trabajo *ad hoc*. Muchos jóvenes trabajan a tiempo parcial, estudian y trabajan a la vez, o viajan lejos para conseguir trabajo... si es que lo encuentran.

Estos miembros significativamente numerosos del *precariado* saben que no existe nada parecido a un campo de juego igualitario. Y comparten la sospecha, que anteriormente pululaba sobre todo entre los paranoicos

teóricos de la conspiración, de que su propia elite política es ahora enemiga de la libertad, no su defensora. El feroz desprecio de estos grupos hacia Barack Obama y Hillary Clinton en Estados Unidos refleja algo más que una reacción misógina a los avances del feminismo, o un odio desviado hacia las minorías; refleja una gran merma del respeto hacia la alta función política en sí.

La falta de una refutación convincente por parte de la elite da mayor plausibilidad a esos temores. Así pues, los nacionalistas blancos de Estados Unidos dicen estar retomando las riendas de sus vidas, vindicando sus libertades. Pese a los repulsivos aspectos xenófobos de su retórica, proponen una argumentación contra las elites que no puede dejar de conectar con lo que intuye el público en general. Trump y sus seguidores, en el país más rico del mundo, son síntoma de una general crisis de legitimidad, un síntoma no menos dramático que esos terroristas que planean e instigan violencia masiva sirviéndose de los canales de integración global.

El atractivo del secesionismo formal e informal –la posibilidad, en un sentido amplio, de mayor control sobre la propia vida– se ha extendido desde Cataluña, Escocia e Inglaterra hasta Hong Kong, más allá de las elites taimadamente separatistas con múltiple nacionalidad y cuentas en paraísos fiscales. Son cada vez más las personas que perciben la distancia entre las pródigas promesas de libertad y soberanía individual, y la incapacidad de sus organizaciones políticas y económicas para cumplirlas.

Pero los evidentes defectos morales de nuestra universal sociedad comercial no la han hecho políticamente vulnerable. En Europa y América, una eficaz respuesta común de las elites dirigentes a la descomposición de las narraciones nacionales y la pérdida de legitimidad es fomentar el alarmismo contra minorías e inmigrantes, una insidiosa campaña que se nutre constantemente de la alienación y la hostilidad que provoca.

Los líderes chinos, rusos, turcos e indios tienen aún menos razones para oponerse a un sistema económico global que ha favorecido su enriquecimiento y el de sus compinches y aliados. Por el contrario, Xi Jinping, Modi, Putin y Erdogan actualizan el nacionalismo de viejo cuño ante sus crecientes poblaciones de ciudadanos desarraigados que, como los alemanes e italianos del siglo XIX, tienen anhelos desenfocados y a menudo contradictorios de pertenencia, identidad y comunidad, tanto como de

autonomía individual, prosperidad material y poderío nacional. Los demagogos prometen seguridad en un mundo radicalmente inseguro. Y así, sus narraciones autolegitimadoras son inevitablemente híbridas: Mao con Confucio, vacas sagradas con ciudades inteligentes, putinismo con cristianismo ortodoxo, neoliberalismo con islam.

También el DAESH ofrece un collage posmoderno más que una doctrina coherente. Nacido de las ruinas de dos estados-nación disueltos en violencia sectaria, se beneficia, junto con las mafias, los traficantes de personas y los señores de la droga, del fracaso de los gobiernos a la hora de cumplir sus cometidos esenciales: crear o mantener un orden político estable, proteger a sus ciudadanos de turbulencias externas –entre ellas los flujos migratorios y económicos desmandados– así como de invasores extranjeros, y mantener el monopolio de la violencia. Liderado por incondicionales del régimen laico de Saddam Hussein, el DAESH representa una fase límite en la privatización de la guerra que ha caracterizado progresivamente, junto con otras muchas privatizaciones, la edad de la globalización.

El DAESH se asemeja a otros muchos supremacistas raciales, nacionales o religiosos en el hecho de que ofrece liberar la angustia y las frustraciones de la vida privada en la violencia de la vida global. Sin embargo, a diferencia de sus rivales, el DAESH moviliza a escala global y azuza el resentimiento en pos de una rebelión belicosa contra el *statu quo*. Es el más astuto e ingenioso de todos los mercaderes en la floreciente economía internacional de la desafección.

El atractivo de los demagogos reside en su capacidad para tomar el descontento generalizado, el talante de desarraigo, el resentimiento, la desilusión y la inseguridad económica, y transformarlos en un plan para *hacer* algo. Hacen, así, que la inacción parezca moralmente degradante. Y muchos jóvenes se sienten impacientes por transformar su impotencia en una rabia incontenible para herir y destruir.

Ante un mundo rígidamente cerrado, con reglas que son a un tiempo arbitrarias e imposibles de cambiar, desarrollan un ansia romántica de trascendencia sensacionalista. El DAESH suministra ceremonial e himnos a estos narcisistas dandis baudelerianos, como hizo en su día Gabriele D’Annunzio. Estos conversos a una arrogante contracultura se burlan del imperativo de la era empresarial de proyectar una imagen atractiva; por el

contrario, ellos suben a Instagram vídeos *snuff* (grabaciones de crímenes reales) y *selfies* con Kalashnikovs.

Mientras señala hacia diversos enemigos exteriores, el DAESH dirige sus energías más aviesas contra un enemigo interior: los pérfidos chiitas. Al mismo tiempo, el DAESH tiene una estricta burocracia dedicada al mantenimiento de buenas instalaciones sanitarias y el cobro de impuestos. Algunos miembros del DAESH ensalzan la nobleza espiritual del Profeta y los primeros califas. Otros, mediante sus innumerables violaciones, asesinatos coreografiados y autojustificaciones racionalizadas, confiesan una fidelidad primaria al amoralismo que con razón temía Dostoievski: el que hace imposible a los Raskolnikovs de nuestros días negarse nada, y posible justificarlo todo.

El aspecto cambiante del DAESH, que incorpora rebeldes, antiguos socialistas, supremacistas suníes y conversos europeos blancos, así como contables y médicos, no es precisamente inusual en un mundo en el que los «liberales» se transforman en belicistas, y los «conservadores» aplican «reformas» revolucionarias de libre mercado y después ponen en marcha una ingeniería socioeconómica tan disruptiva como el Brexit. Es otro reflejo de un orden social y político fundamentalmente inestable en el que los viejos conceptos y categorías ya no se mantienen.

Sin duda podemos aferrarnos a nuestros reconfortantes dualismos metafísicos y seguir insistiendo en la racionalidad de la democracia liberal por oposición al «irracionalismo islámico», mientras libramos guerras infinitas en el exterior y asaltamos los derechos civiles en el interior. Esta concepción de liberalismo y de democracia, sin embargo, no sólo revelará su incapacidad para ofrecer una representación sensata a los ciudadanos.

También volverá a hacer relevante la pregunta sobre legitimidad intelectual y moral que T. S. Eliot hacía en un momento oscuro de 1938: si «nuestra sociedad, siempre tan segura de su superioridad y su rectitud, tan confiada en sus premisas incuestionadas, se había congregado en torno a algo más permanente que un aglomerado de bancos, compañías de seguros e industrias, y tenía alguna creencia más esencial que la creencia en el interés compuesto y en mantener los dividendos».

Hoy, el ejercicio implacable de lo que Shelley llamó la facultad calculadora parece igualmente ajeno a las vidas corrientes y su necesidad de creencias y encantamiento. Los *impasses* políticos y los *shocks* económicos

de nuestras sociedades, y el medio ambiente irreparablemente dañado, corroboran las visiones más lúgubres de los críticos del siglo XIX que condenaban el capitalismo moderno como una máquina desalmada para el crecimiento económico, o enriquecimiento de unos pocos, que opera en contra de aspiraciones tan esencialmente humanas como la estabilidad, la comunidad y un futuro mejor.

Los islamistas radicales, entre muchos otros demagogos, extraen su atractivo de una profundamente sentida incoherencia en los conceptos –«democracia» y «derechos individuales» entre ellos– con los que muchos espontáneamente apuntalan aún las defensas ideológicas de un sistema patentemente disfuncional. Parece haber muy poco en la política y la cultura contemporáneas capaz de igualar su oferta de identidad colectiva y autoengrandecimiento a individuos temerosos y aislados. Por ello, el fracaso a la hora de contener la expansión y la atracción de una banda como el DAESH no es s*ó*lo militar, sino también intelectual y moral.

Y ahora, con la victoria de Donald Trump, ya no es posible negar o disimular el enorme abismo, que Rousseau fue el primero en explorar, entre una elite que se apropia de los frutos más selectos de la modernidad y desdeña las viejas verdades, y las masas desarraigadas que, viéndose estafadas de esos frutos, se entregan al supremacismo cultural, al populismo y a una brutalidad rencorosa. Las contradicciones y los costes del progreso de una minoría, largamente silenciados por el revisionismo histórico, por airados desmentidos y por equívocos agresivos, se han hecho visibles a escala planetaria.

Y ellas alientan la sospecha –potencialmente letal entre los cientos de millones de personas condenadas a la superfluidad– de que el orden actual, democrático o autoritario, se basa en la fuerza y el fraude, e incitan un estado de ánimo más extendido y apocalíptico que nunca. Subrayan asimismo la necesidad de un pensamiento realmente transformador, sobre el yo y sobre el mundo.

Ensayo bibliográfico

La idea de escribir este libro me vino de algunos comentarios de Nietzsche sobre el conflicto entre el serenamente elitista Voltaire y el envidiosamente plebeyo Rousseau. Parecían ofrecer un enfoque nuevo sobre las divisiones del mundo moderno desde su advenimiento a finales del siglo XVIII. Otros descubrimientos, inspiraciones e intuiciones similares (la influencia de Rousseau sobre los jóvenes provincianos alemanes, el histórico encuentro de éstos con Francia, y la importancia de figuras infravaloradas como Bakunin, Mazzini y Sorel) me guiaron mientras escribía *La edad de la ira.* Reforzarlos y elaborarlos requirió muchas lecturas y referencias cruzadas; y la bibliografía de un libro tan amplio en cuanto a alcance sólo puede ser selectiva, conformada sobre todo por mis deudas intelectuales conscientes y por lo que yo creo que puede ayudar al lector a profundizar en el tema.

He recurrido asiduamente a Tocqueville, Herzen y Nietzsche en las páginas precedentes, lo que espero que demuestre la necesidad de leer sus escritos de manera complaciente pero también crítica. Algunos libros posteriores que parecen indispensables para entender las tendencias intelectuales y emocionales de nuestra era son:

Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, trad. David E. Green (Nueva York, 1964) [*De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, trad. Emilio Estiú, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1974]; Louis Dumont, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective* (Chicago, 1986) [*Ensayos sobre el individualismo: una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*; trad. Rafael Tusón Calatayud, Madrid, Alianza, 1987]; Carl Schorske, *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture* (Nueva York, 1980) [*Viena fin de siècle: política y cultura*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981]; Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Nueva York, 1951) *[Los orígenes del totalitarismo*, trad.

Guillermo Solana, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994]; Simone Weil, *Liberty and Oppression*, trad. Arthur Wills y John Petrie (Londres, 1958) [*Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, trad. José Jiménez Lozano, Barcelona, Paidós Ibérica, 1995]; Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (Londres, 1944) [*La gran transformación: crítica del liberalismo económico*, traducción e introducción, Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Barcelona, Virus, 2016]; Franco Venturi, *Roots of Revolution: A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth-Century Russia* (Chicago, 1983) [*El populismo ruso*, trad. Esther Benítez, Madrid, Revista de Occidente, 1975); Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of Germanic Ideology* (Berkeley, 1963); John Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age* (Londres, 1995); Marshall Berman, *All that is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity* (Londres, 1982) [*Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*, trad. Andrea Morales Vidal, Madrid, Siglo XXI de España, 1991); Christopher Bayly, *The Birth of the Modern World, 1870-1914: Global Connections and Comparisons* (Londres, 2004) [*El nacimiento del mundo moderno, 1870-1914*, Madrid, Siglo XXI, 2010]; y Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA, 2007) [*La era secular*, Barcelona, Gedisa, 2014].

1. PRÓLOGO

La biografía más reciente de D'Annunzio es la de Lucy Hughes-Hallett, *The Pike: Gabriele d'Annunzio, Poet, Seducer and Preacher of War* (Londres, 2013) [*El gran depredador: Gabriele D'Annunzio, emblema de una época*, trad. Amelia Pérez de Villar, Barcelona, Ariel, 2014]. También merece la pena consultar Michael A. Ledeen, *The First Duce: D'Annunzio at Fiume* (Londres, 1977), y John Woodhouse, *Gabriele D'Annunzio: Defiant Archangel* (Oxford, 1998). El capítulo sobre D'Annunzio en William Pfaff, *The Bullet Song: Romantic Violence and Utopia* (Nueva York, 2004) es una introducción analíticamente clarividente sobre el personaje. John A. Thayer, *Italy and the Great War: Politics and Culture*, 1870-1915 (Madison, 1964), sigue siendo un potente análisis de la prehistoria del fascismo italiano. Véase también R. J. Bosworth, *Italy and*

the Approach of the First World War (Londres, 1983). Sobre la agitación en la Alemania del siglo XIX, véase George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich* (Nueva York, 1964). William D. Irvine, *The Boulanger Affair Reconsidered: Royalism, Boulangism, and the Origins of the Radical Right in France* (Nueva York, 1988), es una guía fascinante sobre la incitación al fascismo en la Francia de finales del siglo XIX. Carol A. Horton, *Race and the Making of American Liberalism* (Nueva York, 2005), da cuenta detallada de la solidaridad antiinmigración en Estados Unidos. Vale la pena volver al debate original sobre si el racismo puede ser una forma de democracia: Gunnar Myrdal, *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, 2 vols. (Nueva York, 1944). Acerca de Tocqueville y Argelia, véase *Writings on Empire and Slavery*, ed. y trad. por Jennifer Pitts (Baltimore, 2003). Para ejemplos de los pronunciamientos de Marinetti, véase *F. T. Marinetti: Critical Writings*, trad. Doug Thompson (Nueva York, 2006). Hans Magnus Enzensberger tiene algunas incisivas reflexiones sobre los peligros de la era post-Guerra Fría en *Civil Wars: From L. A. to Bosnia*, trad. Pier Spence y Martin Chalmers (Nueva York, 1994) [*Perspectivas de guerra civil*, trad. Michael Faber-Kaiser, Barcelona, Anagrama, 1994]. Un práctico compendio de ideas biempensantes sobre la globalización es: Thomas Friedman, *The Lexus and the Olive Tree* (Nueva York, 1998) [*Tradición versus innovación*, trad. Rolando Costa Picazo, Buenos Aires, Atlántida, 1999]. Para una contracrítica véase Edward Luttwak, *Turbo-Capitalism: Winners and Losers in the Global Economy* (Nueva York, 1998) [*Turbocapitalismo: Quiénes ganan y quiénes pierden en la globalización*, Barcelona, Crítica, 2000]. Dos reveladoras genealogías del neoliberalismo son: Angus Burgin, *The Great Persuasion: Reinventing Free Markets Since the Depression* (Cambridge, MA, 2012), y Philip Mirowski y Dieter Plehwe (eds.), *The Road from Mont Pèlerin: The Making of the Neoliberal Thought Collective* (Cambridge, MA, 2009). Sobre la pérdida de espacios políticos, véase Saskia Sassen, *Losing Control: Sovereignty in the Age of Globalization* (Nueva York, 1996) [*¿Perdiendo el control?: la soberanía en la era de la globalización*, trad. Víctor Pozanco, Barcelona, Bellaterra, 2001]. Sobre la idea de Arendt de presente común y solidaridad negativa, véase su ensayo sobre Karl Jaspers en *Men in Dark Times* (Nueva York, 1970) [*Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. Claudia Ferrari, Barcelona,

Gedisa, 1990]. Sobre el resentimiento, véase Max Scheler, *El resentimiento en la moral*, trad. José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1927. Se pueden encontrar ideas nuevas sobre la traída y llevada categoría del totalitarismo en David D. Roberts, *The Totalitarian Experiment in Twentieth-Century Europe: Understanding the Poverty of Great Politics* (Londres, 2005). Jerry Z. Muller explora la relación de Voltaire con el capitalismo y los judíos en *The Mind and the Market* (Nueva York, 2007). Las ambigüedades de la emancipación de los judíos y los imperativos del mimetismo darwinista están expuestos con sensibilidad en Amos Elon, *Herzl* (Nueva York, 1975). La dura crítica de Isaiah Berlin a Rousseau puede verse, entre otras publicaciones, en *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty* (Londres, 2002) [*La traición de la libertad: seis enemigos de la libertad humana*, trad. María Antonia Neira Bigorra, México, Fondo de Cultura Económica, 2004]. La exposición más sucinta sobre la contratradición alemana es: Louis Dumont, *German Ideology: From France to Germany and Back* (Chicago, 1996). Véase también el ensayo sobre Herder en Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (Londres, 1976) [*Vico y Herder: Dos estudios en la historia de las ideas*, trad. Carmen González del Tejo, Madrid, Cátedra, 2000]. R. R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution*, 2 vols. (Princeton, 1959, 1964), sigue siendo una fuente indispensable para el estudio de los albores de la Era Moderna. E. J. Hobsbawm, *The Age of Revolution, 1789-1848* (Londres, 1977) [*La era de la revolución, 1789-1848*, trad. Felipe Ximénez de Sandoval, Barcelona, Crítica, 2001], sigue siendo la mejor exposición en un solo volumen de la conmoción europea tras la Revolución francesa. Para una perspectiva relativamente conservadora, véase J. H. Talmon, *Political Messianism: The Romantic Phase* (Londres, 1960) [*Mesianismo político*, México, Aguilar, 1969]. Adam Zamoyski, *Holy Madness: Romantics, Patriots and Revolutionaries, 1776-1871* (Londres, 1999), es un magistral análisis de los jóvenes airados europeos del siglo XIX. Véase también su *Phantom Terror: The Threat of Revolution and the Repression of Liberty 1789-1848* (Londres, 2014). Las grandes corrientes del siglo XIX se encuentran en Jürgen Osterhammel, *The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century*, trad. Patrick Camiller (Princeton, 2014) [*La transformación del mundo: una historia global del siglo* XIX, trad. Gonzalo García, Barcelona, Crítica,

2015], y Richard Evans, *The Pursuit of Power: Europe,* 1815–1914 (Londres, 2016). Para el trasfondo intelectual, véase Jack Hayward, *After the French Revolution: Six Critics of Democracy and Nationalism* (Londres, 1991). Laurent Dubois, *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution* (Cambridge, MA, 2004), relata este fascinante episodio del comienzo de la Edad Moderna. Sobre el machismo en el siglo XIX, véase Norman Vance, *The Sinews of the Spirit: The Ideal of Christian Manliness in Victorian Literature and Religious Thought* (Cambridge, 1985), y Peter Gay, *The Cultivation of Hatred: The Bourgeois Experience, Victoria to Freud* (Nueva York, 1993) [*La experiencia burguesa: de Victoria a Freud*, 2 vols. trad. Evangelina Niño de la Selva, México, Fondo de Cultura Económica, 1992]. Sobre la primera fase del terrorismo internacional, véase Isaac Land (ed.), *Enemies of Humanity: The Nineteenth-Century War on Terrorism* (Nueva York, 2008); John Merriman, *The Dynamite Club: How a Bombing in Fin-de-Siècle Paris Ignited the Age of Modern Terror* (Boston, 2009); y Matthew Carr, *The Infernal Machine: An Alternative History of Terrorism* (Londres, 2007). El trauma del cambio socioeconómico en Francia está documentado en Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen: Modernization of Rural France, 1870-1914* (Stanford, 1976). James Billington, *Fire in the Minds of Men: Origins of Revolutionary Faith* (Nueva York, 1998), es un análisis muy completo del espíritu revolucionario milenarista. Sobre el solapamiento de proyectos políticos que cruzan barreras ideológicas, véase Wolfgang Schivelbusch, *Three New Deals: Reflections on Roosevelt's America, Mussolini's Italy, and Hitler's Germany, 1933-1939* (Nueva York, Metropolitan, 2006). La más interesante entre las nuevas historias que estudian el ser individual inestable como unidad sin caer en jerga psicológica, es la de Daniel Lord Smail, *On Deep History and the Brain* (Berkeley, 2008).

2. DESPEJAR UN ESPACIO

La crítica de Reinhold Niebuhr a los «anodinos fanáticos» se encuentra en *The Structure of Nations and Empires* (Nueva York, 1959). La explicación más completa hasta la fecha de los orígenes y la influencia de la Teoría de la Modernización es la de Nils Gilman, *Mandarins of the Future: Modernization Theory in Cold War America* (Baltimore, 2003). Los miedos

y las expectativas de los precursores angloamericanos de la globalización están elocuentemente planteados en Adrian Wooldridge y John Micklethwait, *The Fourth Revolution: The Global Race to Reinvent the State* (Londres, 2014) [*La cuarta revolución: la carrera global para reinventar el Estado*, trad. J. M. Martí Font, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015]. Sobre la visión del mundo de Bagehot, véase David Clinton, *Tocqueville, Lieber, and Bagehot: Liberalism Confronts the World* (Nueva York, 2003). La crítica de Herzen al liberalismo está apasionadamente expuesta en su *From the Other Shore*, cuya versión en inglés está disponible ahora de forma gratuita en internet en http://altheim.com/lit/herzen-ftos.html. La visión de George Santayana del americanismo y el liberalismo quedó expresada de forma cautivadora en su novela *The Last Puritan* (Nueva York, 1935) [*El último puritano*, trad. Ricardo Baeza, Barcelona, Edhasa, 1981]. Algunas reflexiones persistentes se encuentran en http://www.archive.org/stream/soliloquiesinengoosantrich/soliloquiesinengoosantrich_djvu.txt. Se está profundizando en la investigación de los modos de pensar y actuar en la Guerra Fría, aunque sigue vigente la historia cultural e intelectual de carácter general. Tres volúmenes especialmente esclarecedores son Samuel Moyn, *The Last Utopia: Human Rights in History* [*La última utopía: los derechos humanos en la historia*, trad. Jorge González Jácome, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2015]; Jan-Werner Müller, *Contesting Democracy: Political Ideas in Twentieth-Century Europe* (Yale, 2011); y Mark Mazower, *No Enchanted Palace: The End of Empire and the Ideological Origins of the United Nations* (Princeton, 2009). Sobre la apropiación del Japón en una narración de progreso al estilo occidental, véase John W. Dower, *Ways of Forgetting, Ways of Remembering: Japan in the Modern World* (Nueva York, 2012). El contenido de Heinrich August Winkler, *The Road to the West, 1933-1990* (Nueva York, 2000), es tan revelador como su título. Las inquietudes de Raymond Aron sobre la modernización está contenidas en *Progreso y desilusión: la dialéctica de la sociedad moderna*, Caracas, Monte Ávila Editores 1969, y *El opio de los intelectuales*, trad. Enrique Alonso, Barcelona, RBA, 2011. La respuesta de Bloom a Fukuyama puede encontrarse en https://archive.org/details/AllanBloomResponseToFukuyamasendOfHistoryAndTheLastMan. Para la respuesta de John Gray, véase *Gray's Anatomy:*

Selected Writings (Londres, 2009) [*Anatomía de Gray: Textos esenciales*, trad. Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós Ibérica, 2011]. La primera oleada nacionalista tras la Guerra Fría está elegantemente descrita en Michael Ignatieff, *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism* (Nueva York, 1993) [*Sangre y pertenencia: viajes al nuevo nacionalismo*, trad. Miguel Aguilar, Madrid, El Hombre del Tres, 2012]. Véase también Robert D. Kaplan, *The Coming Anarchy: Shattering the Dreams of the Post Cold War* (Nueva York, 1994) [*La anarquía que viene: la destrucción de los sueños de la posguerra fría*, trad. Jordi Vidal, Barcelona, Ediciones B, 2000]. La más elocuente reafirmación del liberalismo occidental tras el 11-S es Paul Berman, *Terror and Liberalism* (Londres, 2003) [*Terror y libertad*, trad. Sara Barrera Doncel, Barcelona, Tusquets, 2007]. La fantasía del neoimperialismo ha sido tratada por Niall Ferguson en *Empire: The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power* (Nueva York, 2003). Carl Schmitt, *Theory of the Partisan*, trad. G. L. Ulmen (Nueva York, 2007) [*Teoría del partisano: acotación al concepto de lo político*, trad. Anima Schmitt de Otero, Madrid, Trotta, 2013], contiene algunas inquietantes predicciones sobre los militantes sin fronteras de hoy día. Sobre el concepto de los gradientes económicos, políticos y culturales, véase la obra clásica de Alexander Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective* (Cambridge, MA, 1962) [*El atraso económico en su perspectiva histórica*, Barcelona, Ariel, 1968], y Catherine Evtuhov y Stephen Kotkin (eds.), *The Cultural Gradient: The Transmission of Ideas in Europe* (Nueva York, 2002). Véase también David Armitage y Sanjay Subrahmanyam, *The Age of Revolutions in Global Contexts, c.*1760–1840 (Nueva York, 2009). La ruptura radical con el pasado que representó la Revolución francesa está específicamente examinada en Lynn Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution* (Berkeley, 1984) [*Política, cultura y clase durante la Revolución Francesa*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 2008]. Véase también Peter Fritzsche, *Stranded in the Present: Modern Times and the Melancholy of History* (Cambridge, MA, 2004). El legado de 1789 está cuidadosamente documentado en Geoffrey Best (ed.), *The Permanent Revolution: The French Revolution and its Legacy, 1789-1989* (Chicago, 1988). Algunos observadores más cercanos cronológicamente a los hechos fueron muy perspicaces, como Madame de

Staël, a quien recurro con frecuencia. Véase *Major Writings of Germaine de Staël*, trad. Vivian Folkenflik (Nueva York, 1987). *The Enlightenment* (Londres, 1968) de Norman Hampson sigue siendo probablemente la mejor introducción a la Ilustración en un solo volumen, y es respetuosa con su diversidad y sus disensiones. Para una temprana visión contraria a la Ilustración, véase C. L. Becker, *Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven, 1932) [*La ciudad de Dios del siglo XVIII*, trad. José Carner, México, Fondo de Cultura Económica, 1943]. Tocqueville desmitificó mucho en *El Antiguo Régimen y la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1994. Para una mirada provocadora a la filosofía de Bakunin, véase Paul McLaughlin, *Mikhail Bakunin: The Philosophical Basis of His Theory of Anarchism* (Nueva York, 2002). Robert Darnton contribuyó a expandir el estudio de la Ilustración con *The Literary Underground of the Old Regime* (Cambridge, MA, 1985) [*Edición y subversión: Literatura clandestina en el Antiguo Régimen*, trad. Laura Vidal Sanz, Madrid, Turner, 2003]. Véase también su libro *The Great Cat Massacre: And Other Episodes in French Cultural History* (Nueva York, 2009) [*La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987]. Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century* (Cambridge, 1990) está lleno de hipótesis fascinantes sobre cómo llegó a ser pensable la Revolución francesa. Sobre la anglomanía francesa, véase Josephine Grieder, *Anglomania in France, 1740-1789: Fact, Fiction and Political Discourse* (Ginebra, 1985). Sobre la remodelación de Europa que hizo Napoleón mediante un nuevo tipo de guerra, véase David A. Bell, *The First Total War: Napoleon's Europe and the Birth of Warfare as We Know It* (Nueva York, 2007) [*La primera guerra total: la Europa de Napoleón y el nacimiento de la guerra moderna*, trad. Álvaro Santana Acuña, Madrid, *Alianza* Editorial, 2012]. Véase también el soberbio relato de Bell sobre la construcción del nacionalismo en Francia, *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680-1800* (Cambridge, MA, 2001). Los textos clásicos de la teoría de la mímesis son René Girard, *El chivo expiatorio*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama 1986, y *La violencia y lo sagrado*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama 1983. Sobre el papel de la emulación y el resentimiento en geopolítica, el libro que más hace reflexionar es Liah Greenfeld, *Five Roads to Modernity*

(Cambridge, MA, 1992) [*Nacionalismo: cinco vías para la modernidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2006]. Dostoievski describió su primer viaje por Europa en *Notas de invierno sobre impresiones de verano,* Obras completas, Tomo I, Madrid, Aguilar, 1970. Para una versión distinta de sus viajes, véase Joseph Frank, *The Stir of Liberation, 1860-1865* (Princeton, 1988) [*Dostoievski: la secuela de la liberación, 1860-1865*, trad. Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1993]. Sobre África y las ideologías occidentales, véase Basil Davidson, *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State* (Londres, 1992). Sobre «discursos derivados» en el mundo poscolonial, véase *The Partha Chatterjee Omnibus* (incluye *Nationalist Thought and the Colonial World*, *The Nation and its Fragments* y *A Possible India*) (Delhi, 1999).

3. AMARSE A SÍ MISMO A TRAVÉS DE LOS OTROS

Sobre la reformulación de la ética social y la aparición de la sociedad comercial en el siglo XVIII, véase Albert O. Hirschman, *Rival Views of Market Society* (Nueva York, 1986) [*Enfoques alternativos sobre la sociedad de mercado y otros ensayos más recientes,* México, Fondo de Cultura Económica, 1989]. Una visión más amplia se puede encontrar en J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce and History* (Cambridge, 1985). Véase también Istvan Hont, *Politics in Commercial Society: Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith* (Cambridge, MA, 2015), y *Jealousy of Trade*: *International Competition and the Nation-State in Historical Perspective* (Cambridge, 2010). Sobre Voltaire, la mejor biografía reciente es Roger Pearson, *Voltaire Almighty: A Life in Pursuit of Freedom* (Londres, 2005). Véase también Ian Davidson, *Voltaire in Exile* (Londres, 2004). La literatura sobre Rousseau es inmensa. Leo Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius* (Nueva York, 2005), es una excelente biografía. Para aquellos que quieran ahondar en la exploración de las contradicciones de esta figura extraordinaria, los dos volúmenes de Jean Guéhenno serán muy gratificantes: *Jean-Jacques Rousseau,* trad. John y Doreen Weightman (Nueva York, 1966) [*Jean-Jacques Rousseau*, trad. Anna Montero Bosch, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990]. El estudio clásico sobre Rousseau es el de Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*, trad. Arthur Goldhammer (Chicago, 1988) [*Jean-Jacques*

Rousseau: la transparencia y el obstáculo, trad. Santiago González Noriega, Madrid, Taurus, 1983]. Véase también Judith Shklar, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory* (Cambridge, 1969); Arthur Melzer, *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought* (Chicago, 1990); y Mark Hulliung, *The Autocritique of Enlightenment: Rousseau and the Philosophes* (Cambridge, 1994). Para experimentar el poder y la inmediatez del pensamiento de Rousseau lo mejor son sus propios escritos. Hay muchas traducciones excelentes, pero sus obras completas, editadas por Christopher Kelly y Judith R. Bush, y publicadas por la University Press of New England, contiene textos que nunca se habían traducido antes al inglés, en especial diálogos esenciales: *Rousseau, Judge of Jean-Jacques.* Para una visión de Rousseau desde la Guerra Fría, véase, además de los ensayos de Isaiah Berlin, J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (Londres, 1955) [*Los origenes de la democracia totalitaria*, trad. Manuel Cardenal Ircheta, México D.F., Aguilar, 1956]. El animado ámbito de los librepensadores está descrito de forma cautivadora en Philipp Blom, *A Wicked Company: The Forgotten Radicalism of the European Enlightenment* (Nueva York, 2010) [*Gente peligrosa: el radicalismo olvidado de la Ilustración europea*, trad. Daniel Najmías, Barcelona, Anagrama, 2012]. De Blom, véase también *Enlightening the World: Encyclopédie, the Book that Changed the Course of History* (Nueva York, 2004). Steven Kale, *French Salons: High Society and Political Sociability from the Old Regime to the Revolution of 1848* (Baltimore, 2004), es una historia fascinante de los salones parisinos. Daniel Gordon, *Citizens without Sovereignty: Equality and Sociability in French Thought, 1670-1789* (Princeton, 1994), es una explicación exhaustiva y provocadora de la cultura de la sociabilidad. T. C. W. Blanning, *The Culture of Power and the Power of Culture: Old Regime Europe 1660-1789* (Oxford, 2001), es un raro ejemplo de historia social apasionante. Las opiniones de Joseph De Maistre sobre Rousseau están recogidas en Richard A. Lebrun (ed.), *Against Rousseau: On the State of Nature and on the Sovereignty of the People by Joseph de Maistre* (Montreal, 1996). Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment* (Stanford, 1994), explora la visión de los *philosophes* ilustrados sobre la Europa del Este y Rusia. Sobre Catalina de Rusia y su relación con los pensadores franceses, véase Isabel

de Madariaga, *Russia in the Age of Catherine the Great* (Londres, 1982). Véase también sus ensayos recogidos en *Politics and Culture in Eighteenth-Century Russia* (Nueva York, 2014). La correspondencia entre Catalina y Voltaire se puede encontrar en *Documents of Catherine the Great: The Correspondence with Voltaire and the Instruction of 1767 in the English text of 1768*, ed. W. F. Reddaway (Cambridge, 2011). Dos notables contribuciones recientes a este tema son Inna Gorbatov, *Catherine the Great and the French Philosophers of the Enlightenment* (Bethesda, 2006), y Edward G. Andrew, *Patrons of Enlightenment* (Toronto, 2006). Sobre la crítica feminista a Rousseau, véase Joan Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution* (Cornell, 1988), y Camille Paglia, *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson* (Nueva York, 1990) [*Sexual personae: arte y decadencia desde Nefertiti a Emily Dickinson*, trad. Pilar Vázquez Álvarez, Madrid, Valdemar, 2006].

4. PERDER LA RELIGIÓN

Sobre la «modernización» en el Tercer Mundo, véanse los trabajos clásicos: André Gunder Frank, *The Underdevelopment of Development: Essays on the Development of Underdevelopment and the Immediate Enemy* (Nueva York, 1966), y Samir Amin, *Unequal Development: An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism* (Nueva York, 1973) [*El desarrollo desigual: ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*, trad. Nuria Vidal, Barcelona, Fontanella, 1978]. Para un enfoque reciente, véase Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton, 2012) [*La invención del desarrollo*, trad. Diana Ochoa, Popayán, Universidad del Cauca, 2014]. Hay penetrantes reflexiones en James Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven, 1998). Sobre gobiernos tecnocráticos en países subdesarrollados, véase Timothy Mitchell, *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity* (Berkeley, 2002). Un libro reciente, Timothy Nunan, *Humanitarian Invasion: Global Development in Cold War Afghanistan* (Cambridge, 2016), abre nuevos horizontes en este campo. Sobre ideas autóctonas de modernidad, véase Charlotte Furth, *The Limits of Change: Essays on*

Conservative Alternatives in Republican China (Cambridge, MA, 1976); Kathleen Newland (ed.), *Transforming Humanity: The Visionary Writings of Soedjatmoko* (Bloomfield, 1994); y Fred R. Dallmayr y G. N. Devy (eds.), *Between Tradition and Modernity: India's Search for Identity: A Twentieth-Century Anthology* (Walnut Creek, 1998). Para un estimulante análisis sobre el uso que hace Montesquieu de Persia, véase Hamid Dabashi, *Persophilia: Persian Culture on the Global Scene* (Cambridge, MA, 2015). Véase también Roxanne L. Euben, *Journeys to the Other Shore: Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge* (Princeton, 2006). El trabajo más conocido de Bernard Lewis sobre Turquía es *The Emergence of Modern Turkey* (Nueva York, 2002). Una interpretación nueva de este tema es Carter Vaughn Findley, *Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity: A History* (New Haven, 2011). La mejor biografía reciente de Atatürk es la de M. S¸ükrü Haniog˘lu, *Atatürk: An Intellectual Biography* (Princeton, 2011). Sobre el culto nazi al líder turco, véase Stefan Ihrig, *Atatürk in the Nazi Imagination* (Cambridge, MA, 2014). Sobre Belinski, véase Jacob Talmon, *The Myth of the Nation and the Vision of Revolution: The Origins of Ideological Polarisation on the Twentieth Century* (Londres, 1981), e Isaiah Berlin, *Russian Thinkers* (Londres, 1978) [*Pensadores rusos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979]. Véanse también los lúcidos ensayos sobre escritores rusos en Aileen Kelly, *Toward Another Shore: Russian Thinkers Between Necessity and Chance* (New Haven, 1998). Martin Malia abarca mucho más que su tema aparente en *Russia Under Western Eyes: From the Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum* (Cambridge, MA, 1999). Véase también Derek Offord, *Journeys to a Graveyard: Perceptions of Europe in Classical Russian Travel Writing* (Dordrecht, 2010). La novela de Sadegh Hedayat se puede leer en español: *La lechuza ciega*, trad. Agustí Bartra, México, J. Mortiz 1966. Para entender por qué hombres como Abu Musab al-Suri pueden prescindir de grupos islamistas como los Hermanos Musulmanes para el terrorismo anarquista, véase Hazem Kandil, *Inside the Brotherhood* (Nueva York, 2014). Sobre el trasfondo histórico de Irán, véase Homa Katouzian, *The Persians: Ancient, Mediaeval, and Modern Iran* (New Haven, 2009). Sobre el encuentro de Irán con las ideologías occidentales, véanse Darysuh Shayegan, *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*, trad. John Howe (Syracuse, NY, 1997) [*La mirada mutilada; esquizofrenia cultural: países tradicionales frente a la*

modernidad, trad. Roser Berdagué, Barcelona, Península Ideas, 1990]; Ali Mirsepassi, *Political Islam, Iran, and the Enlightenment: Philosophies of Hope and Despair* (Cambridge, 2011); Ali Mirsepassi y Tadd Graham Fernée, *Islam, Democracy, and Cosmopolitanism: At Home and in the World* (Cambridge, 2014); y Ali Gheissari, *Iranian Intellectuals in the 20th Century* (Austin, 1998). Gholam Reza Afkhami, *The Life and Times of the Shah* (Berkeley, 2009), es una reveladora biografía del déspota iraní. Para un tratamiento más íntimo, aunque empalagoso, véase Farah Pahlavi, *An Enduring Love: My Life with the Shah: A Memoir* (Nueva York, 2004) [*Memorias*, trad. Manuel Serrat Crespo, Madrid, Ediciones Martínez Roca, 2003]. Sobre la revolución y sus ideólogos, Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran* (Nueva York, 1992), sigue siendo formidable. No existe una buena biografía de Yalal Al-e-Ahmad en inglés, pero sí la hay de Ali Shariati: Ali Rahnama, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati* (Londres, 2000). El relato de Yalal Al-e-Ahmad sobre su visita a Israel será pronto publicado por Restless Books con el título *The Israeli Republic: An Iranian Revolutionary's Journey to the Jewish State*. Del mismo autor, véase *Lost in the Crowd*, trad. John Green (Washington, 1985), y *Occidentosis: A Plague from the West*, trad. R. Campbell (Berkeley, 1984). De John Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism* (Londres, 2010) es una útil réplica a los clichés posteriores al 11-S sobre el tema. Tres libros de Ervand Abrahamian son indispensables: *Iran Between Two Revolutions* (Princeton, 1982); *Radical Islam: The Iranian Mojahedin* (Londres, 1989); y *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic* (Berkeley, 1993). Juan Cole, *Sacred Space and Holy War: The Politics, Culture and History of Shi'ite Islam* (Londres, 2002), es un buen resumen de la tradición chiita. Baqer Moin, *Khomeini: Life of the Ayatollah* (Londres, 1999), tiene abundantes detalles útiles. Dos textos excelentes sobre las relaciones de género en Irán, antes y después de la revolución, son los de Afsaneh Najmabadi: *The Story of the Daughters of Quchan: Gender and National Memory in Iranian History* (Syracuse, NY, 1998), y *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity* (Berkeley, 2005). Sobre la relación de Foucault con Irán, véase Janet Afary y Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism* (Chicago, 2005). Un libro reciente

adopta una perspectiva muy distinta: Behrooz Ghamari-Tabrizi, *Foucault in Iran: Islamic Revolution after the Enlightenment* (Minneapolis, 2016). El análisis más inteligente de la teocracia popular de Mazzini es Gaetano Salvemini, *Mazzini: A Study of His Thought and its Effect on 19th Century Political Theory,* trad. I. M. Rawson (Londres, 1956). Sobre las ideas de Maududi en cuanto a la vanguardia, véase Vali Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan* (Berkeley, 1994). Para una inteligente afirmación de la vieja tesis de la secularización, véase Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, trad. Oscar Burge (Princeton, 1999) [*El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*, trad. Esteban Molina, Madrid, Trotta, 2005]. La exploración de la «religión política» ha aumentado enormemente desde el 11-S. Entre los estudios más estimulantes se encuentran: Paul Kahn, *Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty* (Princeton, 2011) [*Teología política: cuatro nuevos capítulos sobre el concepto de soberanía*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2012], y Emilio Gentile, *Politics as Religion* (Princeton, 2006). Akeel Bilgrami, *Secularism, Identity, and Enchantment* (Cambridge, MA, 2014), hace conexiones esclarecedoras.

5. RECUPERAR LA RELIGIÓN

I. El nacionalismo desatado

El notable testamento de Godse durante su juicio está ahora disponible en una edición revisada: Nathuram Vinayak Godse, *Why I Assassinated Mahatma Gandhi* (Delhi, 2014). Sobre la conexión de Savarkar con el asesinato de Gandhi, véase A. G. Noorani, *Savarkar and Hindutva: The Godse Connection* (Nueva Delhi, 2002). Las primeras opiniones de Naipaul sobre la India se encuentran en los ensayos de *The Writer in the World* (Londres, 2002) e *India: A Wounded Civilization* (Londres, 1977) [*India: una civilización herida*, trad. Flora Casas, Madrid, Debate, 1998]. Para el juicio colérico de Nirad Chaudhuri sobre los hindúes modernos, véase *The Continent of Circe: An Essay on the People of India* (Londres, 1965). Keynes escribió sobre los albores de la globalización en *The Economic Consequences of the Peace* (Londres, 1919) [*Las consecuencias económicas de la paz*, trad. Juan Uña, Barcelona, Crítica, 1987]. Para un

repaso general de los movimientos culturales, políticos e intelectuales en Alemania, estos tres libros son difícilmente superables: Heinrich August Winkler, *Germany: The Long Road West (1789-1933)*, trad. Alexander Sager (Oxford, 2007); David Blackbourn, *History of Germany 1780-1918: The Long Nineteenth Century* (Oxford, 2002); y Thomas Nipperdey, *Germany from Napoleon to Bismarck: 1800-1866*, trad. Daniel Nolan (Princeton, 1996). Hay brillantes ideas en Helmut Walser Smith, *The Continuities of German History: Nation, Religion, and Race across the Long Nineteenth Century* (Cambridge, 2008). Para otra interpretación poco convencional de la modernidad alemana, véase David Blackbourn, *The Conquest of Nature: Water, Landscape, and the Making of Modern Germany* (Londres, 2006) [*La naturaleza vencida*, Bonn, Inter Nationes, 2001). Sobre Herder, véase *Herder: Philosophical Writings*, trad. Michael N. Forster (Cambridge, 1998), y Johann Gottfried Herder, *Another Philosophy of History, and Selected Political Writings*, trad. Ioannis D. Evrigenis y Daniel Pellerin (Indianapolis, 2004) [*Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, en el volumen *Obra selecta*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1982]. Un estudio completo de Herder es el de F. M. Barnard, *Herder's Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism* (Oxford, 1965). Véase también su estudio comparativo de Rousseau y Herder, *Self-Direction and Political Legitimacy: Rousseau and Herder* (Oxford, 1989). Sobre los peculiares ingredientes de las ideologías alemanas, véase Celia Applegate, *A Nation of Provincials: The German Idea of Heimat* (Berkeley, 1990). Dos textos sucintos e incisivos sobre el movimiento romántico son: Timothy C. W. Blanning, *The Romantic Revolution* (Londres, 2010), y Rüdiger Safranski, *Romanticism: A German Affair*, trad. Robert E. Goodwin (Evanston, 2014) [*Romanticismo: una odisea del espíritu alemán*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets, 2009]. Los románticos describen sus primeros encuentros con el mundo en Frederick C. Beiser, Quentin Skinner y Raymond Geuss (eds.), *The Early Political Writings of the German Romantics* (Cambridge, 1996). Véanse también las estupendas obras de Frederick C. Beiser: *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism* (Cambridge, MA, 2004), y *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800* (Cambridge, MA, 1992). El éxito de Ossian está

descrito en Thomas M. Curley, *Samuel Johnson, the Ossian Fraud, and the Celtic Revival in Great Britain and Ireland* (Cambridge, 2009). Sobre los escritores alemanes y la política, véase Gordon A. Craig, *The Politics of the Unpolitical: German Writers and the Problem of Power, 1770-1871* (Oxford, 1995), y Erich Heller, *The Disinherited Mind* (Nueva York, 1952). Sobre Saint-Simon y sus compañeros, véase Frank E. Manuel, *The Prophets of Paris: Turgot, Condorcet, Saint-Simon, Fourier, Comte* (Nueva York, 1965), y *The New World of Henri Saint-Simon* (Cambridge, MA, 1956). Para una exposición más sorprendente sobre la influencia de Saint-Simon, véase Richard Pankhurst, *The Saint-Simonians, Mill and Carlyle: A Preface to Modern Thought* (Londres, 1957). Edmund Wilson escribió sobre la influencia de Saint-Simon y la de Fourier en *To the Finland Station: A Study in the Writing and Acting of History* (Nueva York, 1940) [*Hacia la estación de Finlandia: ensayo sobre la forma de escribir y hacer historia*, trad. R. Tomero, M. F. Zalán y J. P. Gortázar, Madrid, Alianza, 1972]. Sobre George Sand y su culto, véase Renee Winegarten, *The Double Life of George Sand, Woman and Writer* (Nueva York, 1978). Considerando su extraordinaria influencia a lo largo del siglo XIX, Lamennais ha recibido muy poca atención académica. Véase J. J. Oldfield, *The Problem of Tolerance and Social Existence in the Writings of Félicité Lamennais, 1809-1831* (Brill, 1973). Sobre el culto transfigurado a la divinidad en la Europa del siglo XIX, véase Frank E. Manuel, *The Changing of the Gods* (Hanover, 1982). Sudhir Hazareesingh ofrece una amplia exposición sobre otro culto en *The Legend of Napoleon* (Londres, 2005). Sobre la respuesta de Marx a los caprichos históricos de Alemania, véase Harold Mah, *Enlightenment Phantasies: Cultural Identity in France and Germany 1750-1914* (Nueva York, 2003). Para los escritos de Heine, véase *On the History of Religion and Philosophy in Germany*, trad. Howard Pollack-Milgate (Cambridge, 2007) [*Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, trad. Manuel Sacristán, Madrid, Tecnos, 2015], y *The Harz Journey and Selected Prose*, trad. Ritchie Robertson (Londres, 2006) [*Cuadros de viaje*, trad. Isabel García Adáñez, Madrid, Gredos, 2003]. Véase también Ritchie Robertson, *The 'Jewish Question' in German Literature, 1749-1939: Emancipation and its Discontents* (Oxford, 1999). Una iluminadora biografía de Treitschke es la de Andreas Dorpalen, *Heinrick von Treitschke* (New Haven, 1957). Sobre el aumento del nacionalismo en la Alemania del

siglo XIX, véase George L. Mosse, *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich* (Nueva York, 1975) [*La nacionalización de las masas: simbolismo político y movimiento de masas en Alemania desde las Guerras Napoleónicas al Tercer Reich*, trad. Jesús Cuéllar Menezo, Madrid, Marcial Pons Historia, 2005], y Paul Kennedy y Anthony James Nicholls (eds.), *Nationalist and Racialist Movements in Britain and Germany before 1914* (Londres, 1981). Sobre el antisemitismo, véase Peter Pulzer, *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria* (Cambridge, MA, 1964), y su portavoz más interesante, Robert W. Logue, *Paul de Lagarde 1827-1891: A Study of Radical Conservatism in Germany* (Cambridge, MA, 1962). Véase también Pierre Birnbaum, *The Anti-Semitic Moment: A Tour of France in 1898*, trad. Jane Marie Todd **(**Nueva York, 2003). Además del trabajo de Carl Schorske sobre la Viena en el fin de siglo, véase también Wolfgang Maderthaner y Lutz Musner (eds.), *Unruly Masses: The Other Side of Fin-de-Siècle Vienna* (Nueva York, 2008). Dos libros destacables, entre muchos, sobre Wagner son Joachim Köhler, *Richard Wagner: The Last of the Titans* (New Haven, 2004), y David C. Large y William Weber (eds.), *Wagnerism in European Culture and Politics* (Ithaca, NY, 1984). Jacques Barzun, *Darwin, Marx, Wagner: Critique of a Heritage* (Nueva York, 1941), sigue siendo muy estimulante. Sobre las intersecciones entre el pensamiento alemán y el japonés, véase Andrew E. Barshay, *State and Intellectual in Imperial Japan: The Public Man in Crisis* (Berkeley, 1991). Para los orígenes alemanes de los estudios históricos y culturales, véase Georg Iggers, *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present* (Middletown, 1968).

II. Visiones mesiánicas

Roman Koropecky, *Adam Mickiewicz: The Life of a Romantic* (Cornell, 2008), hace justicia a una vida extraordinaria. Las correrías de Mickiewicz en Estambul están descritas en el estupendo libro de Neal Ascherson, *Black Sea* (Londres, 1995) [*El Mar Negro: cuna de la civilización y la barbarie*, trad. María Luz García de la Hoz, Barcelona, Tusquets, 2001]. Sobre Mazzini e Italia, véase H. Hearder, *Italy in the Age of the Risorgimento*

(Londres, 1983), y E. E. Y. Hales, *Mazzini and the Secret Societies: The Making of a Myth* (Londres, 1956). Sus propios escritos están recogidos por Nadia Urbinati y Stefano Recchia **(**eds.), *A Cosmopolitanism of Nations: Giuseppe Mazzini's Writings on Democracy, Nation Building, and International Relations* (Princeton, 2009). El libro reciente más importante sobre Mazzini es: Simon Levis Sullam, *Giuseppe Mazzini and the Origins of Fascism* (Nueva York, 2015). Aunque anticuada, la biografía de Bakunin de E. H. Carr, (Londres, 1927) (Grijalbo, Barcelona / México D.F., 1972) está llena de detalles apasionantes. Sobre el anarquismo italiano y Bakunin, véase Nunzio Pernicone, *Italian Anarchism, 1864-1892* (Oakland, 1993), y *The Method of Freedom: An Errico Malatesta Reader*, trad. Paul Sharkey (Oakland, 2013). Para las tendencias intelectuales de finales del siglo XIX, dos exposiciones magistrales siguen siendo: H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930* (Londres, 1959) [*Conciencia y sociedad: La reorientación del pensamiento social europeo* 1890-1930, trad. Luis Escolar Bareño, Madrid, Aguilar, 1972], y J. W. Burrow, *The Crisis of Reason: European Thought, 1848-1914* (New Haven, 2000) [*La crisis de la razón: el pensamiento europeo* 1848-1914, trad. Jordi Beltrán, Barcelona, Crítica, 2001]. Sobre los neomaquiavélicos, véase Robert A. Nye, *The Anti-Democratic Sources of Elite Theory: Pareto, Mosca, Michels* (Londres, 1977). La literatura sobre darwinismo social es inmensa. Véase Mike Hawkins, *Social Darwinism in English and American Thought, 1860-1945* (Cambridge, 1997). Sobre las ideas de degeneración e irracionalidad de las masas, véase Robert A. Nye, *The Origins of Crowd Psychology: Gustave le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic* (Londres, 1975), y Daniel Pick, *Faces of Degeneration: A European Disorder 1848-1914* (Cambridge, 1989). Sobre la eugenesia, véase Geoffrey Searle, *Eugenics and Politics in Britain, 1900-1914* (Leyden, 1976), y Paul Weindling, *Health, Race and German Politics between Unification and Nazism, 1870-1945* (Cambridge, 1989). Sobre arianismo y raza, véase Geoffrey G. Field, *Evangelist of Race: The Germanic Vision of Houston Stewart Chamberlain* (Nueva York, 1981). La construcción internacional de la cualidad de ser blanco se detalla en Marilyn Lake y Henry Reynolds, *Drawing the Global Colour Line: White Men's Countries and the International Challenge of Racial Equality* (Cambridge, 2008). Hay algunas ideas brillantes sobre la evolución

histórica de nuestras nociones de raza y género en Colette Guillaumin, *Racism, Sexism, Power and Ideology* (Londres, 1995). No existe un estudio sucinto de la enorme influencia de Nietzsche en Asia y África, pero hay muchas monografías dedicadas a su influencia en Europa y Estados Unidos. Véase Zhaoyi Zhang, *Lu Xun: The Chinese 'Gentle' Nietzsche* (Londres, 2001). Herbert Spencer, por otro lado, es ahora objeto de mucha atención, como también el darwinismo social. Véase Bernard Lightman (ed.), *Global Spencerism: The Communication and Appropriation of a British Evolutionist* (Londres, 2015), y Marwa Elshakry, *Reading Darwin in Arabic, 1860-1950* (Chicago, 2013). Sobre Gobineau, véase Michael Biddiss, *Father of Racist Ideology: The Social and Political Thought of Count Gobineau* (Londres, 1970). Sobre el nacionalismo de la derecha radical francesa, véase M. Curtis, *Three against the Third Republic: Sorel, Barrès and Maurras* (Westport, 1976), y Zeev Sternhell, *Neither Right nor Left: Fascist Ideology in France*, trad. D. Maisel (Princeton, 1986). Sobre la fantasía estadounidense de regeneración, véase Jackson Lears, *Rebirth of a Nation: The Making of Modern America, 1877-1920* (Nueva York, 2009). Un análisis fascinante sobre los choques culturales e ideológicos en Francia es Frederick Brown, *For the Soul of France: Culture Wars in the Age of Dreyfus* (Nueva York, 2010). Sobre los orígenes intelectuales y emocionales del sionismo, véase Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea* (Nueva York, 1959) [*La Idea sionista*, trad. Isaac Niborsky, Jerusalén, Keter Pub. House, 1970], y David Goldberg, *To the Promised Land: A History of Zionist Thought* (Londres, 1996). Sobre Jabotinsky, véase el rico y original estudio de Michael Stanislawski, *Zionism and the Fin de Siècle: Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau to Jabotinsky* (Berkeley, 2001). Geoffrey Wheatcroft, *The Controversy over Zion: Jewish Nationalism, the Jewish State, and the Unresolved Jewish Dilemma* (Reading, MA, 1996), contiene un agudo retrato del sionista. El *fin de siècle* como fenómeno global es hoy día objeto de mucha atención. Véase Michael Saler (ed.), *The Fin-de-Siècle World* (Londres, 2014), y S. Ledger y R. Luckhurst (eds.), *The Fin de Siècle: A Reader in Cultural History, c.1880-1900* (Oxford, 2000). Las perspicaces ideas de uno de los estudios primeros de Elaine Showalter, *Sexual Anarchy: Gender and Culture at the Fin de Siècle* (Londres, 1991), son aún pertinentes. Sobre Sorel, véase I. Horowitz, *Radicalism and the Revolt against Reason: The Social Thought of Georges Sorel* (Londres,

1961), y J. R. Jennings, *Georges Sorel: The Character and Development of his Thought* (Londres, 1985). Sobre los orígenes intelectuales del fascismo, la obra clásica es Gaetano Salvemini, *The Origins of Fascism in Italy*, trad. Roberto Vivarelli (Nueva York, 1972). Para una visión más clara de los debates políticos en la Italia del siglo XIX, véase Carlo G. Lacaita y Filippo Sabetti (eds.), *Civilization and Democracy: The Salvernini Anthology of Cattaneo's Writings* (Toronto, 2006). Sobre los nexos entre el modernismo y el fascismo, véase Roger Griffin, *Modernism and Fascism: The Sense of Beginning under Mussolini and Hitler* (Basingstoke, 2007) [*Modernismo y fascismo: la sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*, trad. Jaime Blasco Castiñeyra, Madrid, Akal, 2010]. La influencia de Mazzini fuera de Europa está catalogada en C. A. Bayly y Eugene Biagini (eds.), *Giuseppe Mazzini and the Globalisation of Democratic Nationalism, 1830-1920* (Oxford, 2008). Para su influencia entre los intelectuales chinos, véase Xiaobing Tang, *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao* (Stanford, 1998). Para útiles introducciones al nacionalismo indio del siglo XIX, véanse los ensayos de Tapan Raychaudhuri en *Europe Reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth-Century Bengal* (Delhi, 2002), y Sudipta Kaviraj, *The Unhappy Consciousness: Bankimchandra Chattopadhyay and the Formation of Nationalist Discourse in India* (Delhi, 1995). Sobre Savarkar, la biografía escrita por Dhananjay Keer, *Veer Savarkar* (Bombay, 1966), es detallada, si bien acrítica. Harindra Srivastava, *Five Stormy Years: Savarkar in London* (Nueva Delhi, 1983), contiene datos útiles. Una antología de escritos de Savarkar en *Selected Works of Veer Savarkar*, 4 vols (Chandigarh, 2007), y se pueden leer en savarkar.org; véase también *Hindutva: Who Is a Hindu?* (Bombay, 1969) y *The Indian War of Independence of 1857* (Londres, 1909). Para sus antecedentes políticos, véanse Arun Bose, *Indian Revolutionaries Abroad, 1905-1922* (Patna, 1971), y G. P. Desphande, *The World of Ideas in Modern Marathi: Phule, Vinoba, Savarkar* (Nueva Delhi, 2009). La visión del mundo del RSS queda esbozada en M. S. Golwalkar, *We or Our Nationhood Defined* (Nagpur, 1945). Una exposición esencial sobre el RSS es Christophe Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement in India* (Nueva York, 1996). Véase también Aparna Devare, *History and the Making of a Modern Hindu Self* (Delhi, 2011), y Jyotirmaya Sharma, *Hindutva: Exploring the Idea of Hindu Nationalism* (Delhi, 2011).

Sobre McVeigh, véase Dan Herbeck y Lou Michel, *American Terrorist: Timothy McVeigh and the Tragedy at Oklahoma City* (Nueva York, 2001). Las contradicciones del carácter de McVeigh tienen una historia, brillantemente narrada por Jackson Lears en *No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture, 1880-1920* (Chicago, 1981). Sobre Yousef, véase Lawrence Wright, *The Looming Tower: Al-Qaeda and the Road to* 9/11 (Nueva York, 2006) [*La torre elevada: Al-Qaeda y los orígenes del 11-S*, trad. Yolanda Fontal Rueda y Carlos Sardiña Galache, Barcelona, Debolsillo, 2011], y Simon Reeve, *The New Jackals: Ramzi Yousef, Osama Bin Laden and the Future of Terrorism* (Boston, 2001). Un buen libro de referencia para el terrorismo contemporáneo en Estados Unidos es Jeffrey Kaplan, *Encyclopedia of White Power: A Sourcebook on the Radical Racist Right* (Lanham, 2000). Véase también Robert Cettl, *A Mind for Murder: The Education of the Unabomber and the Origins of Modern Terrorism* (Nueva York, 2009). Los dos libros de Faisal Devji contienen algunas ideas alentadoramente poco convencionales sobre terrorismo: *Landscapes of the Jihad: Militancy, Morality, Modernity* (Londres, 2005) [*Paisajes del Yihad: militancia, moralidad, modernidad*, trad. Joaquín Monclús, Barcelona, Bellaterra, 2007] y *The Terrorist in Search of Humanity: Militant Islam and Global Politics* (Londres, 2008). A Proudhon se loe recuerda sobre todo por sus desacuerdos con Marx. Una buena edición reciente de su obra es Iain Mckay (ed.), *Property Is Theft! A Pierre-Joseph Proudhon Anthology* (Oakland, 2010). Véase también John Ehrenberg, *Proudhon and his Age* (Atlantic Highlands, 1996). Ruth Kinna (ed.), *Early Writings on Terrorism*, 4 vols. (Londres, 2006), es una colección muy práctica. Aunque la biografía mencionada más arriba de E. H. Carr contiene todos los datos relevantes, una reciente biografía de Bakunin incluye tesis provocadoras: Mark Leier, *Bakunin: The Creative Passion* (Nueva York, 2006). James Joll, *The Anarchists* (Londres, 1964) [*Los anarquistas*, trad. Rafael Andreu Aznar, Barcelona, Grijalbo, 1968], es un texto excelente en un solo volumen. Sobre los traumáticos acontecimientos de 1871 en París, véase R. Christiansen, *Paris Babylon: The Story of the Paris Commune* (Londres, 1996). Kristin Ross desvela antecedentes intelectuales más profundos en *Communal*

Luxury: The Political Imaginary of the Paris Commune (Londres, 2015) [*Lujo comunal: el imaginario político de la Comuna de París*, trad. Juanmari Madariaga, Madrid, Akal, 2016]. Sobre el radicalismo internacional a finales del siglo XIX, véase James L. Gelvin y Nile Green (eds.), *Global Muslims in the Age of Steam and Print* (Berkeley, 2013); Ilham Khuri-Makdisi, *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860-1914* (Berkeley, 2010); y Maia Ramnath, *Decolonizing Anarchism: An Antiauthoritarian History of India's Liberation Struggle* (Oakland, 2011). La fascinación china por el anarquismo se detalla en Arif Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution* (Berkeley, 1991). Véase también Benedict Anderson, *Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination* (Londres, 2005) [*Bajo tres banderas: anarquismo e imaginación anticolonial*, trad. Cristina Piña Aldao, Madrid, Akal, 2008), y Peter Heehs, *The Bomb in Bengal: The Rise of Revolutionary Terrorism in India, 1900-1910* (Nueva Delhi, 1993). Una historia muy entretenida del febril clima de anarquismo es Alex Butterworth, *The World That Never Was: A True Story of Dreamers, Schemers, Anarchists and Secret Agents* (Nueva York, 2010). Sobre la Baader-Meinhof, véase Jillian Becker, *Hitler's Children: The Story of the Baader-Meinhof Terrorist Gang* (Londres, 1989) [*Los hijos de Hitler: Historia de la banda terrorista Baader-Meinhof*, trad. Jorge Fibla, Barcelona, Aymá, 1979]. La primera parte de la vida de Al-Zarqaui está detallada en Joby Warrick, *Black Flags: The Rise of ISIS* (Nueva York, 2015). Sobre 1848, véase Mike Rapport, 1848*: Year of Revolution* (Nueva York, 2010). Para las reacciones a las revoluciones de 1848, véase E. Kamenka y F. B. Smith (eds.), *Intellectuals and Revolution: Socialism and the Experience of 1848* (Londres, 1979), y L. B. Namier, *1848: The Revolution of the Intellectuals* (Oxford, 1971). Aparte de los trabajos mencionados más arriba sobre la vida política e intelectual rusa en el siglo XIX, véase también Ronald Hingley, *Nihilists: Russian Radicals and Revolutionaries in the Age of Alexander II (1855-81)* (Londres, 1967), Paul Avrich, *The Russian Anarchists* (Nueva York, 1978) [*Los anarquistas rusos*, trad. Leopoldo Lovelace, Madrid, Alianza, 1974] y W. McClellan, *Revolutionary Exiles: The Russians in the First International and the Paris Commune* (Londres, 1979). Herzen ha tenido muchos y distinguidos defensores e intérpretes. Véase Martin Malia, *Alexander Herzen and the*

Birth of Russian Socialism, 1812-1855 (Nueva York, 1971), y Edward Acton, *Alexander Herzen and the Role of the Intellectual Revolutionary* (Cambridge, 1979); Isaiah Berlin, 'Herzen and his Memoirs', en *Against the Current: Essays in the History of Ideas* (Oxford, 1981) [«Herzen y sus memorias», en *Contra la corriente: ensayos sobre historia de las ideas*, trad. Hero Rodríguez Toro, México, Fondo de Cultura Económica, 1983], y *Russian Thinkers* (Londres, 1978) [*Pensadores rusos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979]. E. H. Carr, *The Romantic Exiles: A Nineteenth-Century Portrait Gallery* (Londres, 1933) sigue siendo valioso y de lectura amena. Pero no hay sustituto para la lectura de las propias palabras de Herzen, sobre todo *My Past and Thoughts: Memoirs*, 6 vols., trad. Constance Garnett (Londres, 2008). La violencia desatada en Haymarket se describe en James Green, *Death in the Haymarket: A Story of Chicago, the First Labor Movement, and the Bombing that Divided Gilded Age America* (Nueva York, 2006). Sobre el anarquismo entre las comunidades inmigrantes de Estados Unidos, véase Tom Goyens, *Beer and Revolution: The German Anarchist Movement in New York City, 1880-1914* (Urbana, 2007), y Frederic Trautmann, *The Voice of Terror: A Biography of Johann Most* (Westport, 1980). Los ensayos contenidos en Wolfgang J. Mommsen y Gerhard Hirschfeld (eds.), *Social Protest, Violence and Terror in Nineteenth and Twentieth-Century Europe* (Nueva York, 1982), no tienen precio. La relación entre Bakunin y su más famoso seguidor está descrita en Paul Avrich, *Bakunin and Nechaev* (Londres, 1987). La exposición más completa sobre la respuesta europea a la primera fase del terrorismo es Richard Bach Jensen, *The Battle against Anarchist Terrorism: An International History, 1878-1934* (Cambridge, 2013). Véase también Isaac Land (ed.), *Enemies of Humanity: The Nineteenth-Century War on Terrorism* (Nueva York, 2008); Scott Miller, *The President and the Assassin: McKinley, Terror, and Empire at the Dawn of the American Century* (Nueva York, 2011); y Bernard Porter, *The Origins of the Vigilant State: The London Metropolitan Police Special Branch Before the First World War* (Londres, 1987). Sobre las conexiones de Bakunin con España, véase Temma Kaplan, *Anarchists of Andalusia, 1868-1903* (Princeton, 1977) [*Orígenes sociales del anarquismo en Andalucía: capitalismo agrario y lucha de clases en la provincia de Cádiz*, 1868-1903, trad. Joaquim Sempere, Barcelona, Crítica, 1977). La vida de su más destacado

discípulo italiano se describe en Max Nettlau, *Errico Malatesta: The Biography of an Anarchist* (Nueva York, 1924) [*Errico Malatesta: la vida de un anarquista*, trad. D.A. de Santillán, Buenos Aires, La Protesta, 1923].

7. EPÍLOGO

Eric Voegelin escribió sobre Bakunin en *From Enlightenment to Revolution* (Durham, 1975). Los escritos de Václav Havel sobre el «mundo libre» en *Living in Truth* (Londres, 1986) siguen siendo luminosos. Las opiniones de Søren Kierkegaard sobre el periodismo y la vanidad están en *The Present Age*, trad. Alexander Dru (Nueva York, 1962) [*La época presente*, trad. Manfred Svensson, Madrid, Trotta, 2012]. Camus escribió sobre *ressentiment* en *El hombre rebelde*, trad. Roberto Mares, México D:F., Grupo Editorial Tomo, 2014. Laurence Scott, *The Four-Dimensional Human: Ways of Being in the Digital World* (Londres, 2015), es el libro más interesante de entre los que se han publicado recientemente sobre la remodelación de la naturaleza humana a través de los medios digitales. Sobre las nuevas ilusiones de nuestra era, véase Evgeny Morozov, *To Save Everything, Click Here: Technology, Solutionism, and the Urge to Fix Problems that Don't Exist* (Londres, 2013) [*La locura del solucionismo tecnológico*, trad. Nancy Viviana Piñeiro, Madrid, Katz, 2015]. Los nuevos modos de exclusión están descritos en Saskia Sassen, *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy* (Cambridge, 2014) [*Expulsiones: brutalidad y complejidad en la economía global*, trad. Stella Mastrangelo, Madrid, Katz, 2015]. Véase también Arjun Appadurai, *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger* (Durham, 2006) [*El rechazo de las minorías: ensayo sobre la geografía de la furia*, trad. Alberto E. Álvarez y Araceli Maira, Barcelona, Tusquets, 2007]. La encíclica del papa Francisco sobre el cambio climático es probablemente la crítica intelectual más importante de nuestro tiempo. Véase Papa Francisco, *Laudato Si'*, Madrid, Romana, 2015]. Como ejemplo de pensamiento innovador, véase David Kennedy, *The World of Struggle: How Power, Law, and Expertise Shape Global Political Economy* (Princeton, 2016).

Agradecimientos

La mayoría de los libros que me guiaron en la travesía desde la Europa del siglo XVIII a la India del siglo XX han sido mencionados más arriba. Pero en este libro hay demasiados contextos políticos, jergas intelectuales y prácticas culturales para que ningún lector los domine suficientemente por sí solo, y estoy muy agradecido a los que leyeron el manuscrito de *La edad de la ira*, parcial o totalmente, me ofrecieron consejos y aliento, y me pidieron aclaraciones: Manan Ahmed, Ian Almond, Negar Azimi, Fatima Bhutto, Isaac Choteiner, Siddhartha Deb, Faisal Devji, Paul Elie, Masoud Golsorkhi, Kia Golsorkhi-Ainslie, John Gray, Suzy Hansen, Hussein Omar Hussein, Shruti Kapila, Tabish Khair, Rebecca Liao, Arvind Krishna Mehrotra, Ferdinand Mount, Alok Rai, Joe Sacco, Kamila Shamsie, Adam Shatz, Ajay Skaria y Jeffrey Wasserstrom. Tuve la suerte de encontrar en Eric Chinski, Chiki Sarkar y Simon Winder un espléndido trío de editores; sus sugerencias mejoraron mucho el texto. Además, fue un placer trabajar con Richard Manson, un corrector enormemente cuidadoso y sensible. Durante muchos años, algunos editores extraordinariamente profesionales y generosos me ayudaron a explorar y aclarar muchas de las ideas que están en este libro: Lisa Allardice, Leo Carey, Barbara Epstein, Jason Epstein, Sheila Glazer, Nisid Hajari, Paul Laity, Jonathan Shainin, David Shipley, Robert Silvers, Jennifer Szalai, Katharine Viner y Mary-Kay Wilmers. Estoy también agradecido a Francesco Pelizzi, Gini Alhadeff, Enver y Onur Altayli, Nalin Patel y los Sharmas en Mashobra por su generosa hospitalidad mientras escribía este libro. Como siempre, he contado con las inmensas reservas de paciencia de Mary, y debo disculparme con Maya por escribir tanto, pero en modo alguno tan bien, como Jacqueline Wilson.

Document Outline

- Coberta
- Biografía
- Sinopsis
- Portadilla
- Créditos
- Dedicatoria
- Prefacio
- 1. Prólogo: coyunturas olvidadas
- 2. Despejar un espacio: los ganadores
- de la historia y sus ilusiones
- 3. Amarse a sí mismo a través de los demás:
- el progreso y sus contradicciones
- 4. Perder la religión: islam, laicismo y revolución
- 5. Recuperar la religión
- 6. Encontrar la verdadera libertad e igualdad:
- la herencia del nihilismo
- 7. Epílogo: Encontrar la realidad
- Ensayo bibliográfico
- Agradecimientos